مارچ سنہ ۶۱ء

نخل

سالانہ چندہ

ہندوستان و پاکستان

دس روپے

قیمت فی کاپی

ہندوستان

پچھتر پیسے

پاکستان

۱۲/

اعلان ملکیت وغیرہ "نگار"

۱ — مقام اشاعت = لکھنؤ
۲ — نوعیت اشاعت = ماہانہ
۳ — پرنٹر کا نام = قادر علی
قومیت :- ہندوستانی
پتہ :- نظیر آباد - لکھنؤ
۴ — پبلشر کا نام = قادر علی
قومیت :- ہندوستانی
پتہ :- نظیر آباد - لکھنؤ
۵ — اڈیٹر کا نام = نیاز فتحپوری
قومیت :- ہندوستانی
پتہ :- زمبور خانہ - لکھنؤ
۶ — نام مالک = نیاز فتحپوری

میں قادر علی تصدیق کرتا ہوں کہ اوپر جو کچھ ظاہر کیا گیا ہے وہ میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہے۔
تاریخ ۲ر مارچ ۶۱ء
دستخط - قادر علی

افسوس ہے

کہ سالنامہ نگار ۶۱ء کی کاپیاں نمایندۂ کراچی تک نہ پہونچ سکیں اور امرتسر سے لوٹا دی گئیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پاکستان کے قارئین نگار جو مقامی ایجنٹوں سے پرچے حاصل کیا کرتے تھے، اس سے محروم رہے۔

اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش جاری ہے، لیکن اس کا یقین نہیں کہ حسب دستور سلسلہ جاری رہ سکے گا، اس لئے اب صرف یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ تمام ایجنٹ صاحبان اپنے اپنے حلقہ کے جملہ شائقین نگار کی فہرست یہاں بھیجدیں، تاکہ ہم براہ راست علیحدہ علیحدہ ہر ایک کے نام نگار بھیجتے رہیں۔

اس باب میں ذیل کے پتہ سے مزید تفصیلات حاصل کی جا سکتی ہیں :-

ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی
۱۰۵- گارڈن ویسٹ - کراچی

منیجر نگار

صحتِ بشاش کے لئے

گولڈ کوائن

اصلی

ایپل جوس

(بغیر الکحل کے)

بنانے والے

ڈائرمیکن بروریز لمیٹڈ لکھنؤ۔ قایم شدہ ۱۸۵۵ء

فیکٹریز :- سولن بروری۔ لکھنؤ ڈسٹلری۔ کسولی ڈسٹلری۔ موہن نگر بروری اور الائیڈ انڈسٹریز یو۔پی

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

نگار

ایڈیٹر: نیاز فتحپوری

بالیسواں سال	فہرست مضامین مارچ ۱۹۶۱ء عیسوی	شمارہ ۳

ملاحظات ..... اڈیٹر ۳
سید احمد خاں سفرنامۂ پنجاب کے آئینہ میں ... رفیع اللہ عنایتی، رامپور ... ۶
مرزا غالب کی فارسی شاعری ..... محمد حسین عرشی ۱۴
حکیم ابوالفتح گیلانی اور عہد اکبری ... ڈاکٹر مومن محی الدین ... ۲۰
جرأت کی غیر مطبوعہ مثنوی ..... فرمان فتحپوری ۲۶
جگر کی حیات معاشقہ کا ایک ورق .. محمد عظیم فیروزآبادی ۳۳
حیرت شملوی شخصیت اور شاعری .... سلطان اشرف ۳۸
باب الاستفسار (اسلام و حد زنا) .... اڈیٹر ۴۵
باب الانتقاد (حدیث دل) ..... اڈیٹر ۴۹
منظومات: فضا ابن فیضی، متین، شفقت، نوید بلاسپوری ۵۹

ملاحظات

نظریۂ حکومت اور اسلام

حکومت کا تصور اور اس کے مختلف تجربے کوئی نئی چیز نہیں، سب سے پہلے جس وقت انسان نے قبایلی رعایلی زندگی اختیار کی اسی وقت اجتماعیت کا تصور بھی اس کے سامنے آیا اور اس نے اپنے تحفظ کی تدابیر پر بھی غور کرنا شروع کیا۔

یہ تھی اولین بنیاد تمدن کی اور اسی کے ساتھ نظام حکومت کی، لیکن چونکہ مذہب اس سے پہلے وجود میں آچکا تھا اس لئے قوت و اقتدار کا وہ تصور جو دیوتاؤں یا قوائے طبیعی کے ساتھ انسان نے وابستہ کیا تھا، خود مستعار لے لیا اور دیوتاؤں کا جانشین بن گیا، لیکن چونکہ ہر قبیلہ کی زندگی مختلف اور اس کا ذریعہ معاش جدا تھا، اس لئے اسی کے ساتھ عایلی اختلافات قبایلی جھگڑوں کی بنیاد بھی پڑی اور مذہب کا تصور بھی اپنا مفہوم ان اختلافات کے ساتھ بدلتا رہا، یہاں تک کہ وہ خود استخوان جنگ بن کر رہ گیا۔

اس کے بعد جب عہد وحشت ختم ہوکر تمدن و ثقافت کا دور شروع ہوا تو مذہب کا قدیم تصور بھی بدلا لیکن اس کی بنیاد بدستور جماعتی مفاد پر قایم رہی اور وہ کوئی مستقل اخلاقی ادارہ نہ بن سکا جو نظام حکومت پر اثر انداز ہوسکے۔

اس کے بعد جب الہامی مذاہب کا دور شروع ہوا، جن کی بنیاد خالص اخلاقی تعلیم تھی، تو اس وقت نظام حکومت بھی ایک حد تک اس سے متاثر ہوا لیکن صرف نظریہ و اصول کی حد تک، عملی زندگی اور مادی اجتماعیت کے اصول میں کوئی اہم تبدیلی پیدا نہیں ہوئی یہاں تک کہ مذہب یا خدا صرف ایک پردہ رہ گیا جس کی آڑ سے مادی مفاد حاصل کئے جانے لگے اور عوام کو

متاثر کرنے کے لئے اس کا نام مذہبی حکومت رکھا گیا اور وہ لڑائیاں جو پہلے خالص جماعتی حیثیت سے لڑی جاتی تھیں اب مذہبی جنگوں میں تبدیل ہوگئیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور اس مذہبی اختلاف نے ایسی مکروہ صورت اختیار کرلی کہ قبل از اسلام مذاہبِ عالم کی تاریخ کا بڑا حصہ بے رحمی، خونریزی کی داستانوں کے سوا کچھ نہیں، یہاں تک کہ عیسویت جو سب سے بڑی مبلغ امن وسکون کی تھی، وہی سب سے زیادہ ہلاکت وتباہی کی مرتکب ہوئی۔ محض اس لئے کہ اس کی تعلیم محض اخلاقی نظریوں کی تعلیم تھی، نہ کہ عملی اخلاق کی، یہاں تک کہ پندرھویں صدی میں بھی جب مغرب کافی ذہنی ترقی کرچکا تھا، اطالیہ کے مشہور مقنن ماکیاویلی نے جو نظریہ حکومت کا پیش کیا وہ یہ تھا کہ :- "بقاء حکومت کے لئے عدل وانصاف کی قربانی میں بھی کوئی مضایقہ نہیں"۔

ہوسکتا ہے کہ دورِ حاضر کی ترقی یافتہ حکومتیں یہ دعویٰ کریں کہ ماکیاویلی کی تعلیم اسی کے ساتھ ختم ہوگئی، لیکن ایسا کہنا حقیقت کو جھٹلانا ہے کیونکہ جس طرح ماکیاویلی کے زمانہ میں ضعیف وکمزور کو پامال کیا جاتا تھا، بالکل اسی طرح آج بھی تباہ کیا جارہا ہے لیکن ظلم کی راہیں اب ذرا مختلف ہیں۔

عہدِ حاضر میں حکومتوں کے تین نظرئے بہت اہم سمجھے جاتے ہیں :- فاسستی، جمہوری اور بالشیوکی، لیکن بہ لحاظ نتائج یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں

فاسستی نظریہ ہے کہ اصل چیز حکومت ہے اور قوم کے ہر فرد کا فرض ہے کہ صاحب اقتدار جماعت کے ہر حکم کی تعمیل کرے خواہ انفرادی حیثیت یا اخلاقی نقطۂ نظر سے وہ قابل قبول ہو یا نہ ہو۔ مدعا یہ کہ شخصی آزادی اور انفرادی حریت فکر وذہن کوئی چیز نہیں۔

بالشیوکی نظریہ بھی دراصل یہی نظریہ ہے بلکہ اس سے زیادہ سخت کیونکہ وہ اس سے ایک اور قدم آگے بڑھ کر نہ صرف انسان کی انفرادیت بلکہ اس کی دولت وملکیت کو بھی چھین لینے والا ہے۔ اب رہ گئی جمہوریت جو آج کل حکومت کا بلند ترین نظریہ سمجھی جاتی ہے سو وہ بھی دراصل مخصوص جماعتی اقتدار ہی کا دوسرا نام ہے اور اس کا نصب العین اس کے سوا کچھ نہیں کہ کمزور اقلیتوں یا پست قوموں کو ہمیشہ کے لئے ختم کردیا جائے۔

الغرض آغاز تمدن سے لے کر اس وقت تک دنیاوی حکومتوں کی تاریخ میں کوئی دور ایسا نہیں آیا کہ صحیح معنی میں عدل وانصاف سے کام لیا گیا ہو اور کمزور کی حمایت کی گئی ہو۔

اس کا سبب یہ نہیں کہ انسان ذہنی حیثیت سے مفلوج ہوگیا ہے بلکہ صرف یہ کہ اس وقت تک انھوں نے صرف جماعتی، قومی وملکی مفاد کو سامنے رکھا اور حکومت عامہ کا کوئی عالمی تصور ان کے سامنے نہیں آیا۔ ہر ملک نے اپنی ہی سرزمین اور اپنی ہی آبادی کے مفاد کو سامنے رکھا اور چونکہ اس مفاد کا تعلق محض مادی ترقی سے تھا اور اخلاقی اقدار پیش نظر نہ تھے۔ اس لئے ترقی وتہذیب کا مفہوم بہت محدود وپست ہوگیا اور عالمی امن وسکون کا کوئی تصور ان کے سامنے نہ آیا، پھر دیکھئے کہ اس وقت جبکہ ذہنی ومادی ترقی اپنے انتہائے عروج پر ہے، دنیا کس دور سے گزر رہی ہے، ہر ملک ہر قوم اپنی اپنی جگہ پریشان ومضطرب ہے اور امن وسکون کا دور دور پتہ نہیں۔ اگر ترقی نام ہے عناصر عالم پر اقتدار حاصل کرکے صرف آلات ہلاکت بار طیار کرلینے کا، اگر جمہوریت نام ہے صرف کمزور قوموں کو اپنا کاسہ لیس اور دست نگر بنائے رکھنے کا، اگر ڈیماکریسی کا مفہوم یہی ہے کہ اقلیت ہمیشہ اکثریت کی طرف سے لرزہ براندام رہے تو یقیناً یہ بڑی کامیاب حکومت ہے۔ لیکن اگر اصولاً اس کی بنیاد عدل وانصاف، حریت ومساوات، عدم تفریق رنگ ونسل پر قایم ہونا چاہئے تو پھر اس جمہوریت سے وہ دور ملوکیت واستبداد ہی اچھا تھا کہ اس میں ہم پر ظلم کیا جاتا تھا ظلم کہہ کر اور ہم کو قند وشکر کے نام سے زہر نہ دیا جاتا تھا۔

اس میں شک نہیں دنیا کے حالات اسوقت بہت بدل چکے ہیں، مسایل حیات نے بڑی پیچیدگی اختیار کرلی ہے، لیکن اس کا سبب

صرف یہ ہے کہ نظامِ حکومت اس وقت نام ہے صرف اقتصادی و مالیاتی نظام کا، خالص مادی جلب منفعت کا حصول اقتدار کی تگ و دو میں اس مسابقت کا جس میں ایک دوسرے سے ٹکرانا ضروری ہے پھر دیکھئے اس وقت دُنیا کا کیا رنگ ہے، یوروپ، ایشیا، افریقہ، مشرق وسطیٰ، ہر جگہ کیسا اضطراب برپا ہے، کوئی ملک اپنی جگہ مطمئن نہیں، کوئی قوم فکر و اندیشہ سے خالی نہیں۔

دُنیا اس وقت دو کمپوں میں تقسیم ہو چکی ہے۔ یوروپ و امریکہ سرمایہ داری کے حامی ہیں اور روس لیبر کا طرفدار، لیکن اعتدال نہ وہاں ہے نہ یہاں ـــــ دونوں اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے انتہائی نقطہ پر ہیں اور نہیں کہا جا سکتا کہ ان دونوں کے تصادم کا (جو بالکل یقینی ہے) کیا نتیجہ ہوگا۔

دُنیا میں کبھی کوئی نظامِ حکومت کامیاب نہیں ہو سکتا جب تک قومی، ملکی، جماعتی و طبقاتی نقطۂ نظر سے ہٹ کر عالمی زاویۂ نگاہ سے اس پر غور نہ کیا جائے اور عدل و انصاف کے باب میں مصالح ملکی نہیں بلکہ صرف اخلاق کو سامنے نہ رکھا جائے۔ اور یہ کہنا یقیناً غلط نہ ہوگا کہ حکومت کا یہ بلند و معتدل تصور اسلام کے سوا کہیں اور نہیں پایا جاتا۔

اسلام نے جو نظامِ حکومت پیش کیا وہ طبقاتی و جماعتی نہیں تھا اور نہ کسی ایک قوم یا ملک کے لئے مخصوص، بلکہ وہ تمام عالمِ انسانی کے لئے تھا۔ یہ ایسا متوازن و معتدل نظام تھا جو سرمایہ داری اور لیبر دونوں کو ایک سطح پر لے آیا۔۔۔۔۔۔۔ اور مادی مسابقت کی جگہ اخلاقی مسابقت کی تعلیم سے ایک ایسا نظامِ حکومت پیش کیا جس کی بنیاد صرف عام جذبۂ اخوت اور عدل و مساوات پر قایم تھی۔

میری مراد اسلامی نظامِ حکومت سے صرف وہ نظام ہے جس کی بنیاد عہدِ نبوی میں پڑی اور عہدِ خلافتِ راشدہ تک اس پر سختی سے عمل کیا گیا۔ اس کے بعد بے شک یہ نظام بدل گیا اور دنیاوی حکومت شروع ہو گئی، جس کے اخلاقی و مذہبی دونوں پہلو ضعیف تھے۔

پھر جس نے عہدِ نبوی و خلافتِ راشدہ کی تاریخ کا مطالعہ کیا ہے وہ بہ آسانی معلوم کر سکتا ہے کہ اسلام نے جس جمہوریت کی بنیاد ڈالی وہ خالص اخلاقی جمہوریت تھی جسے مادیت سے کوئی سروکار نہ تھا، اس کی روح صرف مساواتِ عامہ اور بے لاگ انصاف تھا جس میں عرب و غیر عرب، مسلم و غیر مسلم دوست دشمن سب برابر کے حصہ دار تھے اور جس کا اعتراف غیر مسلم مورخوں نے بھی کیا ہے۔

اس وقت اس تفصیل میں جانے کا موقع نہیں کہ جمہوریتِ اسلام کے اور اصول کیا تھے اور ان پر کس سختی سے عمل کیا گیا۔ لیکن اس سلسلہ میں اس قدر عرض کر دینا ضروری ہے کہ اس کی کامیابی کا راز صرف یہ تھا کہ اس کی بنیاد صرف اخلاق پر قایم تھی اور تمام نوعِ انسانی سے متعلق تھی اسی لئے اس میں نہ امتیازِ رنگ و نسل کا کوئی سوال تھا نہ اختلافِ مذہب و عقاید کا۔ ایک خدائی فرض سمجھ کر جذبۂ ایثار و قربانی کے ساتھ اسکی پابندی کیجاتی تھی اور خدا ہی سے اس کا اجر چاہا تھا۔ لیکن آج جمہوریت کا مفہوم بالکل دوسرا ہے۔ وہ ایک مخصوص جماعتی نظام ہے، وہ ایک محدود قومی تنظیم ہے جس سے جامعۂ بشری کو کوئی تعلق نہیں اور اسی لئے اگر آج دنیا اس سے مطمئن نہیں ہے تو حیرت کی کوئی بات نہیں۔

خاص رعایت

پاکستان نمبر۔ علومِ اسلامی نمبر۔ فرمانروایانِ اسلام نمبر۔ غالب نمبر۔ انشاءِ لطیف (نیاز) نمبر۔ مومن نمبر۔ افسانہ نمبر مجموعی قیمت علاوہ محصول ۳۱ روپیہ ہے لیکن یہ تمام نمبر ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول ۲۶ روپیہ میں مل سکتے ہیں بشرطیکہ قیمت پیشگی بھیج دیجائے۔

من و یزداں کامل۔ مذہب۔ فلسفۂ مذہب کی مجموعی قیمت علاوہ محصول ۱۸ روپیہ ہے لیکن ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول ۱۶ روپیہ میں مل سکتی ہیں ـــ قیمت پیشگی آنا ضروری ہے۔

جمالستان۔ نگارستان۔ مکتوباتِ کامل۔ حسن کی عیاریاں۔ شہاب کی سرگزشت۔ مجموعی قیمت علاوہ محصول ۲۶ روپیہ ہے لیکن ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول صرف ۲۳ روپیہ میں مل سکتی ہیں۔ قیمت پیشگی۔ منیجر نگار

سید احمد خاں سفرنامۂ پنجاب کے آئینہ میں

(رفیع اللہ عنایتی، رامپور)

سید احمد خاں کی ۶۵ کتابیں، تہذیب الاخلاق اور انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے بے شمار تعلیمی، سیاسی اور مذہبی مضامین اہل نظر سے پوشیدہ نہیں وہ اٹھارویں صدی کے شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کے سب سے بڑے سماجی مصلح تھے۔ انھوں نے یورپ کی نشۃ الثانیہ کی ساری تحریکوں کی اصلاحی اسپرٹ کو جذب کرلیا تھا اور ان کی روشنی میں ہندوستانی مسلمانوں میں اصلاح کا کام کیا۔ سماجی تحریروں میں عقلیت اور مذہب میں نئے علم الکلام کو رواج دیا۔ انگریزی تعلیم کو عام کیا۔ جسکی ہمیشہ باقی رہنے والی یادگار علی گڑھ یونیورسٹی ہے۔ علاوہ ازیں انتہائی تاریک عہد میں جبکہ انگریزی سامراج کے قدم اس ملک میں مکمل طور پر جم چکے تھے انھوں نے ملت اسلامیہ کو حیات نو بخشی۔ اس کے تقریباً ایک ہزار سالہ تہذیبی سرمایہ کو محفوظ کرنے کا کام کیا۔ یہ ان کی بہت بڑی خدمت ہے، جس سے ان کا نام ہمیشہ باقی رہے گا۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے قرآن کی تفسیر میں بہت سی غلطیاں کی ہیں، لیکن جو شخص اتنا بڑا اصلاحی کام کرتا ہے اس سے غلطیاں ضرور ہوتی ہیں، جو نظر انداز کرنے کے قابل ہیں۔ لیکن بعد میں آنے والوں میں سے جس نے بھی اصلاحی کام کیا اس نے سرسید کی اصلاحی اسپرٹ اور ان کی تحریروں کی عقلیت کو اپنایا۔ مولانا ابوالکلام آزاد اس صدی کے اسلامی ہند کے سب سے بڑے انسان ہوئے ہیں، لیکن باوجود اس کے کہ انھوں نے سرسید پر کڑی تنقید کی ہے لیکن پھر بھی انکے یہاں ہم کو ان کا Rationalism ملتا ہے

سرسید کا سفرنامۂ پنجاب ایک اہم دستاویز ہے، اس میں ان کے تقریباً سارے تصورات آگئے ہیں۔ مذہب، تعلیم اور سماج سے متعلق انھوں نے اپنے دوران سفر میں جو اظہار رائے کیا ہے وہ اپنے اندر تہذیب، تعلیم اور مذہب کے سارے تصورات رکھتا ہے۔ یہ ان کی تقریر کی خوبی ہے کہ جس خیال کو ایک مرتبہ ادا کردیتے ہیں اس پر تادم مرگ قایم رہتے ہیں۔ یہ سفرنامہ ۱۸۵۴ء کا ہے جب انھوں نے پنجاب کے متعدد مقامات کا دورہ کیا۔ سفرنامہ کے مؤلف سید اقبال علی صاحب تحریر فرماتے ہیں:۔ "اس سفر میں سید احمد خاں صاحب کا گزر لودھیانہ، جالندھر امرتسر، گورداسپور، لاہور اور آخر کو وزیر الدولہ ممتاز الملک خلیفہ سید محمد حسین خاں بہادر اور جناب مشیر الدولہ ممتاز الملک خلیفہ سید محمد حسین خاں بہادر کی ملاقات خاص کے لئے پٹیالہ میں ہوا اور چند گھنٹے مراجعت کے وقت مظفر نگر میں قیام کیا ہر مقام پر نہایت قدر و منزلت اور شان و شوکت سے ان کا استقبال ہوا بہت سے ایڈریس پیش ہوئے اور سوائے پٹیالہ کے ہر ایک مقام میں انھوں نے لکچر اور ایڈریس کے جواب دئے اگرچہ وہ سب لکچر اور ایڈریسوں کے جواب زبانی تھے مگر میں نے التزام کیا تھا کہ جہاں مجھ سے ہوسکے میں لفظ بہ لفظ ان کے ملفوظات کو قلمبند کرتا جاؤں، میں سمجھتا ہوں کہ میں نے اس کام کو پورا کیا ہے اور وہ ذخیرہ ان کی تمام تقریروں کا اور تمام یادداشتیں اس سفر کے واقعات کی میرے پاس موجود ہیں۔ اس لئے میں نے مناسب سمجھا کہ ان سب کو اس رسالہ میں جمع کردوں اور جو لوگ ان مجلسوں میں موجود نہ تھے ان تک بھی ان جلسوں کی کیفیت بذریعہ اس رسالہ کے پہنچاؤں"۔

سرسید کو لوگ تنگ نظر اور متعصب مسلمان کہیں لیکن ایک غیر جانبدار عالم جب ان کی تحریروں کا مطالعہ کرنے بیٹھتا ہے تو وہ ان کو روشن دماغ اور وسیع النظر مصلح پاتا ہے۔ وہ ہم کو ہر جگہ ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کے علمبردار نظر آتے ہیں، اور مسلمانوں میں اصلاح کے ساتھ ہی ساتھ ہندو مسلمانوں کے اشتراک پر زور دیتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ ان کا ایمان تھا کہ قومی اصلاح کا کام انگریزی سامراج کے زیر اثر ہی

ہوسکتا ہے، ان کا یہ خیال صحیح تھا - ایسا سوچنے میں وہ کہیں بھی Reactionary نہیں تھے - یہ وقت کا تقاضا تھا اور اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں تھا - اس لئے کہ انگریزی سامراج کے قدم اس سرزمین میں بڑی مضبوط جڑیں پکڑ چکے تھے - سید احمد خاں نے بڑی ہوشیاری سے اصلاح کا کام کیا اور اپنے مقصد میں کامیاب بھی ہوئے - یہ ضرور ہے کہ انگریزی تعلیم یافتہ مسلمانوں نے ان کے مذہبی افکار سے استفادہ نہیں کیا اور انگریزی تہذیب اور انگریزی افکار کی اندھی تقلید کرتے رہے - لیگ کی صورت میں مسلمانوں نے جو کام کیا وہ سرسید کی پیروی کسی طرح پر نہیں تھی - یہ ان کا ذاتی سوجھ بوجھ تھا - وقت کی رو میں بہ گئے - سرسید کسی طرح بھی اس کے ذمہ دار نہیں ٹھہرائے جاسکتے -

سرسید کے قومیت سے متعلق تصورات بڑے واضح ہیں - وہ Nationalism کا صحیح تصور رکھتے ہیں - وہ ایک طرف یورپ کے اثر سے اور دوسری طرف اسلام کی صحیح اور سچی تعلیم سے استفادہ کرتے ہیں - ان کے سامنے ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی ساری اچھی روایتیں تھیں جنکو وہ اس خوبی سے پیش کرتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے - اپنے لودھیانہ والے لکچر میں کہتے ہیں :- "اسلام کسی سے نہیں پوچھتا کہ وہ ترک ہے یا تاجیک وہ افریقہ کا رہنے والا ہے یا عرب کا وہ چین کا باشندہ ہے یا ماچین کا وہ پنجاب میں پیدا ہوا ہے یا ہندوستان میں، وہ کالے رنگ کا ہے یا گورے رنگ کا - وہ قومیت کو ایک روحانی سلسلہ یا اسپرٹ مانتے تھے جو ملک کے سارے افراد کو ایک سلسلہ سے منسلک کرتی ہے - لیکن وہ مذہب اور دنیاوی معاملات کو دو الگ الگ چیزیں تصور کرتے ہیں - مذہب ذاتی معتقدات سے تعلق رکھتا ہے، جو انسان اور خدا کا باہمی رشتہ ہے اور دنیاوی معاملات مادی تعلقات سے متعلق ہیں - اپنے اس لکچر میں بڑی وضاحت کے ساتھ ایک دوسرے مقام پر اس طرح اظہار رائے کرتے ہیں "انسان جب اپنی ہستی پر نظر کرے گا تو اپنے میں دو حصے پاوے گا ایک حصہ خدا کا اور ایک حصہ اپنے ابناء جنس کا - خدا کا حصہ خدا کے لئے چھوڑو، اور جو حصہ ان میں ابنائے جنس کا ہے اس سے غرض رکھو تمام امور انسانیت میں جو تمدن و معاشرت سے تعلق رکھتے ہیں ایک دوسرے کے مددگار رہو آپس میں سچی محبت، سچی دوستی دوستانہ بردباری رکھو کہ دونوں قوموں کی ترقی کرنے کا یہی رستہ ہے"۔ سرسید جہاں تک کہ قومیت کے تصور کا تعلق ہے اپنے انجمن اسلامیہ امرتسر والے اڈریس میں اسلی وضاحت یوں کرتے ہیں "قومیت سے میری مراد صرف مسلمانوں ہی سے نہیں بلکہ ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے"۔ سرسید کا یہ خیال صحیح ہے کہ قومیت کی روح ملک میں بسنے والے سارے افراد کو ایک دھاگہ سے منسلک کرتی ہے اور ہندو اور مسلمان دونوں Communities ایک ہی ہندوستانی قوم ہیں - اپنے گورداس پور والے لکچر میں ہندو مسلم اتحاد کی تمدنی اہمیت پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں :- "اس وقت ہندوستان میں خدا کے فضل سے دو قومیں آباد ہیں - ہندو اور مسلمان ایک مذہبی لفظ ہے ورنہ ہندو مسلمان اور عیسائی جو اس ملک میں رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں"۔ سرسید کے یہ تصورات ابتدا ہی سے ہیں - ان میں کہیں بھی عصبیت اور تنگ نظری نہیں پائی جاتی - ہر جگہ انھوں نے ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا ہے - ہمیشہ مشترکہ ہندوستان کا خواب دیکھا اس سفرنامہ میں انتہائے خوبی کے ساتھ ان کے تصورات یکجا ہوگئے ہیں جن سے ان کے افکار کے ارتقاء کا اندازہ ہوتا ہے -

سرسید کی آرزو تھی کہ ہندو اور مسلمان سماجی حیثیت سے اعلیٰ مقامات حاصل کرلیں - وہ اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ ہوں - ان میں سیاسی و سماجی شعور اپنے معراج تک پہونچ چکا ہو - اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ حکومت کے کاموں میں حصہ لیں - حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فایز ہوں - لیکن اس سے کسی کا یہ نتیجہ نکالنا کہ علی گڑھ کالج کے قیام کا مقصد یہ تھا کہ اس کے طلباء صرف حکومت کے اعلیٰ عہدے حاصل کریں، غلط ہے - ہاں یہ کہنا ضرور درست ہوگا کہ یہ ان کے مقاصد میں سے ایک مقصد تھا اور یہ ٹھیک بھی تھا کہ مسلمان اعلیٰ درجہ کی تعلیم حاصل کرکے انگریزوں کے ساتھ ملکی کام چلائیں - اور اس ملک میں پستی اور خواری کی زندگی سے نکل کر تہذیبی زندگی بسر کریں - اپنے امرتسر والے اڈریس میں اس طرف اشارہ کرتے ہیں :- "عزت تبھی حاصل ہوگی جب ہمارے ملکی بھائی حکمراں قوم کے ساتھ برابر کے عہدے رکھتے ہوں"۔

قومی اور تمدنی مسایل کے علاوہ سفرنامہ میں ان کے تعلیمی نظریات بڑی خوبی کے ساتھ یکجا ہوگئے ہیں - وہ تعلیم کو تہذیب کی درستی کے لئے ضروری خیال کرتے ہیں - بغیر تعلیم کے ہندوستانیوں کا معیار زندگی بلند نہیں ہوسکتا - اور نہ ان کی ذہنیت (Ideology) کی اصلاح ہوسکتی ہے - اپنے گورداسپور والے لکچر میں کہتے ہیں :- "اے دوستو، تربیت اور تعلیم دو چیزیں ہیں، صرف تعلیم سے آدمی انسان نہیں بنتا

بلکہ تربیت میری سمجھ میں تعلیم پر مقدم ہے۔" سرسید کے نزدیک تعلیم کا مقصد افراد کی ذہنی اور دماغی تربیت ہے۔ اگر ان کے دماغ علم کی قندیلوں سے روشن و منور ہیں تو وہ سماج کے صحیح افراد بھی ہیں - ملی جلی زندگی پوری سماج کے لئے اپنے اندر بڑی برکتیں رکھتی ہے۔

سرسید لڑکوں کی تعلیم کے ساتھ ہی ساتھ لڑکیوں کی تعلیم کے بارے میں بھی مخصوص نظریات رکھتے تھے، خواتین پنجاب کے جوابیہ ایڈریس میں کہتے ہیں :- "میں تمھیں نصیحت کرتا ہوں کہ تم اپنا پرانا طریقہ تعلیم اختیار کرنے پر کوشش کرو۔ وہی طریقہ تمھارے لئے دین و دنیا میں بھلائی کا پھل دے گا اور کانٹوں میں پڑنے سے محفوظ رکھے گا۔" ان کی خواہش تھی کہ عورتیں پرانے طرز پر تعلیم حاصل کریں۔ لڑکے لڑکیوں کی مشترکہ تعلیم کو پسند نہیں کرتے تھے۔ یہاں ہم کو وہ قدامت پسند نظر آتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ صرف اس زمانہ کے حالات ہیں۔ لڑکوں ہی کی تعلیم سے مسلمان چراغ پا تھے نہ کہ لڑکیوں کو تعلیم دلانے پر آمادہ ہو جاتے۔ اگر لڑکے لڑکیوں کی مشترکہ تعلیم پر زور دیتے تو نہ معلوم کیا قیامت برپا ہو جاتی۔ انھوں نے تہذیب الاخلاق نکالا۔ لوگوں نے شدت کے ساتھ اس کی مخالفت کی جس پر ان کو رسالہ کو بند کرنا پڑا۔ نیچری اور کافر وغیرہ کے ناموں سے پکارا گیا۔ یہ سرسید کی وسعت قلب کا ثبوت ہے کہ انھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کو نادان اور کم علم سمجھ کر معاف کر دیا۔ سید احمد خاں نے اپنے تعلیمی مشن کو ان الفاظ میں اپنے انڈین ایسوسی ایشن والے جوابیہ ایڈریس میں بیان کیا ہے :- "خاص سبب جو اس کالج کے قایم کرنے کا ہوا یہ تھا جیسا کہ میں یقین کرتا ہوں آپ بھی واقف ہیں کہ مسلمان روز بروز زیادہ تر ذلیل اور محتاج ہوتے جاتے ہیں۔ ان کے مذہبی تعصبات نے ان کو اس تعلیم سے فایدہ اٹھانے سے باز رکھا تھا جو سرکاری کالجوں اور مدارس میں مہیا کی گئی تھی اور اس وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص انتظام کیا جاوے۔ خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی ساتھ تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے بلکہ اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندو اور مسلمان کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں ہے صرف وہی شخص انعام کا دعویٰ کر سکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں، اور دونوں کی نسبت بطور بورڈر کے یکساں طور پر سلوک کیا جاتا ہے۔ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔"

اس سارے سفرنامہ میں سرسید کا لکچر اسلام پر بڑا معرکہ کا ہے۔ اس میں ان کے سارے مذہبی تصورات یکجا نظر آتے ہیں اور ایک حیثیت سے یہ ان کی تفسیر القرآن کا خلاصہ ہے۔ کہتے ہیں :- "جو مذہب ہمارے سامنے پیش کئے جا رہے ہیں ان کی صداقت کا یہی معیار ہو سکتا ہے کہ اگر وہ مذہب فطرت انسانی یا نیچر سے مطابق ہے تو سچا ہے۔ خدا نے ہم کو پیدا کیا ہے اور ہمارے واسطے جو ہدایت بھیجی ہے وہ ہدایت بالکل ہماری خلقت ہماری فطرت۔ ہماری نیچر کے مطابق ہے۔ اور یہی اس کی سچائی کی دلیل ہے کیونکہ یہ کہنا بڑی بے عقلی کی بات ہو گی کہ خدا کا فعل اور ہو گا اور اس کا قول اور خدا کا فعل اور اس کا قول دونوں مختلف نہیں ہو سکتے ——— اس معیار کے قایم کرنے کے بعد میں نے یہ تصفیہ کیا ہے کہ اسلام بالکل فطرت کے مطابق ہے اور اس لئے میں نے کہا ہے کہ الاسلام ہو الفطرت والفطرت ہو الاسلام۔" سرسید، خدا کے قول اور فعل کو عین فطرت کے مطابق تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے جو فطرت کے مطابق نہ ہو۔ ..... اس کے بعد وہ قرآن کے بنیادی تصورات کو بیان کرتے ہیں :- "وہ چیز جس پر یقین کرنے سے کوئی شخص مسلم یا مسلمان کہا جا سکتا ہے وہ خدا کی توحید ہے جو شخص خدا کو برحق جانتا ہے اور اس کی توحید پر یقین رکھتا ہے وہ مسلم یا مسلمان ہے یہی رکن اول اور رکن اعظم اسلام کا ہے اور باقی ارکان اس کے تحت ہیں۔"

اس کے بعد وہ خدا کی صفات پر اظہار رائے کرتے ہیں :- "خدا پر اور خدا کی وحدانیت پر اس وقت یقین ہو سکتا ہے جب اس کی ذات و صفات پر ..... اور اس کے استحقاق عبادت پر جو اس کو لازم ہے پورا یقین ہو۔ اس کی ذات پر یقین اس کے موجود بالذات ازلی و ابدی ہونے کا یقین ہے۔ ..... اس کی صفات پر یقین۔ اس کی مانند صفات کا کسی

دوسرے میں : ہونے پر یقین ہے ۔ تمام صفتیں جو خدا سے منسوب کی جاتی ہیں عالم، رحیم، حی اور مثل ان کے اور جو ان کا مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے اس مفہوم سے بھی خدا کی صفات کو مبرا و منزہ ماننا اس کی صفات پر یقین ہوتا ہے ۔ کوئی شے سوا خدا کے مستحق عبادت نہیں جو شخص کہ اس طرح سے خدا پر یقین رکھتا ہے وہ مسلمان ہے"۔

اس کے بعد وہ مسایل اسلام پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں: "اسلام کے مسائل دو قسم کے ہیں ۔ ایک منصوص اور دوسرے اجتہادی — دوسری قسم کے مسایل جو اجتہادیات کہلاتے ہیں اگر ان کا کوئی مسئلہ نیچر یا فطرتِ انسانی کے برخلاف ہو تو اس سے اسلام پر کوئی حرف نہیں آتا منصوص مسائل کو نیچر انسانی فطرت کے مناسب ثابت کرنے کو ہم موجود ہیں ۔ ہماری سمجھ میں کوئی مسئلہ ٹھیٹ اسلام کا یا جو کچھ قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے کسی قدیم یا جدید علم کے برخلاف نہیں ہے ۔ نہ کوئی حکمت اس کو توڑ سکتی ہے نہ کوئی فلسفہ ۔ میں یقین کرتا ہوں کہ دنیا میں سوائے اسلام کے اور کوئی ایسا مذہب نہیں ہے جس کو پرانی اور حال کی تحقیقاتوں، فلسفہ اور نیچرل فلاسفی سے مقابلہ کرو اور سب طرح ٹھیک اور مضبوط پاؤ ۔ بات صرف اس قدر ہے کہ حقیقت کبھی تبدیل نہیں ہوتی"۔ پھر کہتے ہیں :- "بلاحجت اور غیر مشتبہ منصوص مسایل میں جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ ہیں جو خدائے تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرض بتائے ہیں ان کو میں بھی اس طرح فرض سمجھتا ہوں جیسے ایک جاہل مسلمان یقین کرتا ہے"۔

سرسید نے اپنے ایک دوسرے اڈریس میں دوسری زبانوں کے علمی سرمایہ کو دیسی زبانوں میں ترجمہ کے ذریعہ منتقل کرنے کے سلسلہ میں کچھ مفید باتیں کہی ہیں :- "میں کہتا ہوں کہ پنجاب کے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ وہ ان جدید علوم کو اپنی زبان کے ترجموں سے حاصل کرلیں گے اور یہی بنا مشرقی زبان کی یونیورسٹی قایم کرنے کی ہوئی مگر میں آپ کو بتاتا ہوں کہ میں پہلا شخص ہوں جس کے خیال میں بیس بائیس برس قبل یہی بات آئی تھی۔ میں نے صرف اس کو خیال ہی نہیں کیا تھا بلکہ کرکے دکھایا اور آزمایا تجربہ کیا، سین ٹیفک سوسائٹی قایم کی جو اب تک زندہ ہے اس میں یہی کام شروع کیا تھا تاکہ علوم اور فنون کی کتابیں اپنی زبان میں منتقل ہوں، تجربہ ہوا کہ ان جدید علوم کا ترجمہ کرکے اپنی قوم کو سکھلانا ناممکن ہے ۔ میں اس کا مخالف نہیں ہوں کہ وہ علوم ہماری زبان میں نہ لائے جاویں مجھ کو جس قدر مخالفت ہے وہ اس بات سے ہے کہ ہمارے ملک کی تعلیم اور خصوصاً اعلیٰ درجہ کی تعلیم انہی پر منحصر رکھی جائے یا وہی کافی متصور ہوں اور انگریزی زبان میں تعلیم کی ضرورت نہ ہو ۔ ہماری حکمراں زبان انگریزی ہے، ہم کیسی ہی کوشش کریں ناممکن ہے کہ ہماری زبان میں پھیل سکیں"۔

اپنے نوجوان مسلمان جالندھر والے لکچر میں تہذیب الاخلاق کے بارے میں کہتے ہیں : "تہذیب لاخلاق کا پرچہ ابتدا میں اس واسطے جاری کیا گیا تھا کہ ہندوستانیوں کی حالت ایک بند پانی کی سی ہوگئی تھی جس سے طرح طرح کے نقصان اور مضرت کا اندیشہ تھا اس کے واسطے ایک جھٹکے کی ضرورت تھی کہ وہ اس کو ہلادے اس نے اپنا کچھ کام کیا اب تحریک پیدا ہوگئی ہے، ہندوستانیوں کی زبانوں اور قلموں سے قومی ترقی اور ہمدردی کے الفاظ نکلنے لگے ہیں، اخباروں میں قومی بھلائی اور قومی ترقی کے الفاظ بلکہ آرٹیکل نظر آئیں گے جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس پرچہ نے اپنا کام پورا کیا جب قوم میں تحریک اور اپنے تئیں ذلت کی حالت میں ہونے کا خیال پیدا ہو جاتا ہے تو یہی ذریعہ ان کی ترقی کا ہوتا ہے"۔

یہ ہیں سرسید کے سفر نامہ کے تصورات جو آج بھی ہمارے لئے اتنے ہی مفید ہیں جتنے اس وقت تھے جب انھوں نے ان کو پیش کیا تھا ۔ آج ہندوستان آزاد ہے اور اس آزاد ہندوستان میں پھر سے مسلمانوں میں اصلاح کی ضرورت ہے ۔ یہ اصلاح سماجی زندگی کے ہر شعبہ میں ضروری ہے ——— سیاسی، سماجی، مذہبی اور بحیثیت مجموعی تہذیبی اعتبار سے مسلمان پست ہیں ۔ ان کو اپنے ایک ہزار سال تہذیبی سرمایہ اور روایات کا علم نہیں ہے، تو سوچنا ہے کہ کس طرح ان کی اصلاح کی جائے ۔ آج بھی سرسید کا طریقہ مناسب ہے ۔ لیکن اتنے بڑے جگر گردہ کا انسان جو اپنے ساتھیوں کے کوئی نظر نہیں آتا ۔ لیکن بہرحال اصلاح تو کرنی ہے ۔ اس ملک میں دو بڑی Communities ہندو اور مسلمان آباد ہیں ۔ ہندوؤں کی چار ہزار سال کی تہذیب ہے اور مسلمان تقریباً ایک ہزار سال سے اس دیس میں آباد ہیں ۔ ان کی تہذیب بھی اپنی مخصوص روایات رکھتی ہے ۔ یہ دونوں ہندوستانی ہونے کا دعویٰ کرسکتے ہیں ۔ اور دونوں کے اشتراک سے ایک مشترکہ تہذیب تشکیل پاتی ہے ۔ مشترکہ ہندوستان کی مشترکہ تہذیب ہے ۔ ہندوستان کے سارے بننے والے جمہوریہ ہند کے شہری ہیں ۔ یہ مشترکہ قومیت کا سانچہ

سیکڑوں سال میں طیار ہوا ہے - ہندو اور مسلمان دونوں ہندوستانی سماج کی دو آنکھیں ہیں - سرسید کا تصور قومیت آج بھی مسلّم ہے - مسلمان اور ہندو اپنے مذہب پر قایم رہتے ہوئے بھی ہندوستان کی Secular State کے شہری ہو سکتے ہیں - اسلام رنگ و نسل میں تفریق نہیں کرتا - وہ اس سرزمین پر بسنے والوں کو ایک ہی سمجھتا ہے - قرآن کی ساری تعلیم کی اسپرٹ یہی ہے - وہ ذات پات اور رنگ و نسل کی ساری تفریقوں کو مٹانا چاہتا ہے -

..... سرسید کے تعلیمی نظریات پر بے شک تبصرہ کیا جا سکتا ہے - ان کے سامنے انگلستان کی یونیورسٹیاں تھیں - اور انگریزی طرز تعلیم تھا - یہ ضرور ہے کہ ان کی تعلیمی اسکیم بڑی ہمہ گیر تھی - لیکن جب اس نے علی گڑھ کالج کا روپ دھارا تو اس کے کچھ نتائج نہیں نکلے - کیمبرج اور آکسفورڈ کی یونیورسٹیاں انگلستان کے لئے تو مناسب ہو سکتی ہیں مگر وہ ہندوستانی ماحول کے چوکھٹے میں فٹ نہیں ہو سکتیں - ہندوستان کا ماحول بالکل مختلف ہے، یہاں کی تہذیبی روایات بالکل جدا ہیں ..... اور یہاں تعلیمی اداروں میں مذہبی تعلیم کا مخصوص انتظام لازمی ہے ..... پھر صدیوں کے اس ملک کے علوم و فنون کو محفوظ کرنے کا کام بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے، اس کے ساتھ ہی ساتھ اشتراکی طرز زندگی کے آئیڈیل کو بھی اپنانا اور عملی جامہ پہنانا ہے ..... دیسی زبانوں کو بغیر کسی تفریق کے پنپنے اور ترقی کرنے کے مواقع فراہم کرنا ہیں، تاکہ ہندوستانی ذہن اپنی آب و ہوا اور روایات میں رہتے ہوئے فروغ پائے اور اس طرح ہندوستانی سماج اپنی چار ہزار سالہ تہذیبی روایات کے ساتھ ترقی کرے - سرسید کے قایم کردہ کالج نے جو بعد میں یونیورسٹی بن گیا اس ملک میں ایسا کام نہیں کیا جیسا کہ وہ چاہتے تھے - یا موجودہ ہندوستان چاہتا ہے - آج بھی ہماری دیسی زبانیں اس قابل نہیں ہوئی ہیں کہ وہ انگریزی کی جگہ لے سکیں - آج بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ دیسی زبانوں میں ترجموں کے ذریعہ دوسری زبانوں کے علوم و فنون کو منتقل کیا جائے، اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کام آزاد ہندوستان میں ہو رہا ہے - لیکن جیسا کہ اس کو ہونا چاہئے ویسا نہیں ہو رہا ہے -

جہاں تک انکے مذہبی تصورات کا تعلق ہے وہ ہم کو بڑے جدید نظر آتے ہیں - یہ ضرور ہے کہ قرآن کی تفسیر میں بعض مباحث کی تشریح و توضیح میں انھوں نے بڑی لغزشیں کی ہیں اور وہ مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں - لیکن ان کا یہ معیار کہ خدا کا قول اور اس کا فعل دونوں نیچر سے مطابقت رکھتے ہیں ..... یہ آج بھی مسلّم ہے - یہ ضرور ہے کہ نیچر کے تصورات موجودہ سائنس نے بدل دئے ہیں - نیچر کا وہ تصور جو سرسید کے زمانہ میں تھا وہ آج نہیں ہے - لیکن بہرحال ان کا مفروضہ ٹھیک تھا، یا تو مذہب کو اس صورت میں مانا جا سکتا ہے یا اس سے بالکل انکار کیا جا سکتا ہے - اس کائنات کا ایک الٰہ ہے جو ساری کائنات کا خالق ہے - اس کی صفات رحمت، ربوبیت اور عدالت ہیں - یہ صفات سوائے خدا کے کسی میں نہیں پائی جاتیں، کوئی بات خلاف فطرت نہیں ہوتی - قرآن کا ایک ایک لفظ صحیح ہے - قرآن قیامت تک کے لئے لائحہ عمل ہے، دنیا جتنی ترقی کرتی جائے گی اتنی ہی اس کی صداقت کا یقین ہوتا جائے گا - اس نے نوح کی کشتی کو دریافت کیا ہے - یہ اتنا بڑا کارنامہ ہے جس سے قرآن کے نوح کے قصہ کی صداقت کا یقین ہوتا ہے، سرسید نے معجزات انبیاء سے انکار کر دیا ہے - ساری دنیا ان کو لغو تصور کرتی ہے - موجودہ سائنس نے تجربات کے دروازے کھول دئے ہیں، اور فکر و شعور کے سارے جالوں کو دھو دیا ہے، ہر بات عقلیت کی سان پر پرکھی جاتی ہے، آج انسانی شعور اس مقام پر پہونچ گیا ہے کہ وہ اس قسم کی لغویات کو ایک لمحہ کے لئے بھی ماننے کو آمادہ نہیں - سرسید اپنی پوری طاقت سے ان کا انکار کرتے ہیں، اس کو ہر ذی شعور مذہبی عالم تسلیم کرے گا کہ یا تو مذہب کو سرسید کے ڈھنگ سے تسلیم کیا جائے یا اس سے یکسر انکار کر دیا جائے - مذہب سے انکار کرنا بھی ناممکن ہے - اسلئے اس کا ایک ہی طریقہ ہے، موجودہ علوم کی ترقیات کو نظر میں رکھتے ہوئے مذہب کو نئے سرے سے سمجھنا چاہئے، تب ہی وہ مفید ہو سکتی ہے اور اس کو موجودہ ترقی یافتہ ذہن تسلیم کر سکتا ہے -

سرسید نے قرآن کی تفسیر کے جو اصول ترتیب دئے تھے وہ آج بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، اگر ان کی روشنی میں سائنس اور دوسرے علوم کی ترقی کو نظر میں رکھتے ہوئے قرآن کی نئے سرے سے تفسیر لکھی جائے تو موجودہ انسانی سماج کے لئے بڑی مفید ہوگی - سید احمد خاں نے تحریر فی اصول التفسیر میں

محسن الملک کے نام ایک خط میں تفسیر کے لئے یہ اصول قرار دئے تھے :- "یہ بات مسلّم ہے کہ ایک خدا خالق کائنات موجود ہے، یہ بھی مسلّم ہے کہ اپنے انسانوں کی ہدایت کے لئے انبیاء مبعوث کئے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسول برحق اور خاتم المرسلین ہیں، یہ بھی مسلّم ہے کہ قرآن مجید کلام الٰہی ہے، یہ بھی مسلّم ہے کہ قرآن مجید بلفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر نازل ہوا ہے یا وحی کیا گیا ہے، یا خواہ یہ تسلیم کیا جائے کہ جبریل فرشتہ نے آنحضرت تک پہونچایا ہے جیسا کہ مذہب عام علماء اسلام کا ہے، یا ملکہ نبوت نے جو روح الامین سے تعبیر کیا گیا ہے آنحضرت کے قلب پر القا کیا ہے، جیسا کہ میرا خاص مذہب ہے یا قرآن مجید بالکل سچ ہے کوئی بات اس میں غلط یا خلاف واقعہ مندرج نہیں ہے، یا صفات ثبوتی اور سلبی ذات باری کے جس قدر قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں سب سچ اور درست ہیں یا صفات باری عین ذات ہیں اور وہ مثل ذات کے ازلی و ابدی ہیں اور مقتضائے ذات ظہور صفات ہے، یا تمام صفات باری کی نامحدود اور مطلق عین، لقیود ہیں یا قرآن مجید میں کوئی امر ایسا نہیں ہے جو قانون فطرت کے برخلاف ہو یا قرآن مجید جس قدر نازل ہوا ہے تمامہ موجود ہے کہ اس میں سے ایک حرف کم ہوا ہے نہ زیادہ ہوا ہے، ہر ایک صورۃ کی آیات کی ترتیب میرے نزدیک منصوص ہے یا قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ نہیں یعنی اس کی کوئی آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ نہیں ہوئی یا قرآن مجید دفعۃً واحدۃً نازل نہیں ہوا ہے بلکہ بجا بجا نازل ہوا ہے یا موجودات عالم اور مصنوعات کائنات کی نسبت جو کچھ خدا نے قرآن مجید میں کہا ہے وہ سب ہو بہو مطابق واقع ہے یا قرآن کے معنی اسی طرح پر لگائے جائیں گے جیسے کہ ایک نہایت فصیح عربی زبان میں کلام کرنے والے کے معنی لگائے جاتے ہیں"۔ یہ اصول بڑے ہمہ گیر ہیں۔ جس قدر بھی اس صدی میں تفسیریں لکھی گئیں یا مذہبی کام ہوا ہے وہ کسی نہ کسی طرح پر سرسید کی تحریروں کے زیر اثر ہوا ہے۔ ان اصولوں کے پیش نظر سرسید نے قرآن کی تفسیر لکھی ہے، یہ تفسیر Traditional انداز پر نہیں ہے۔ بلکہ ان تمام باتوں سے یکسر انکار کر دیا ہے جن کو متقدمین نے بنیاد بنایا تھا۔ مثلاً نبوت کے بارے میں سورۃ البقرۃ کی تفسیر لکھتے ہوئے کہتے ہیں :- "نبوت درحقیقت ایک فطری چیز ہے جو انبیاء میں بمقتضائے ان کی فطرت کے مثل دیگر قوی انسانی کے ہوتی ہے۔ جس انسان میں وہ قوت ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے، اور جونبی ہوتا ہے اس میں وہ قوت ہوتی ہے۔ خدا اور پیغمبر میں بجز ملکہ نبوت کے جس کو ناموس اکبر اور زبان شرع میں جبرئیل کہتے ہیں اور کوئی ایلچی پیغام پہونچانے والا نہیں ہوتا۔ جو حالات و واردات اس کے دل پر گزرتے ہیں وہ بھی بمقتضائے فطرت انسانی اور سب کے سب قانون فطرت کے پابند ہوتے ہیں۔ پس وحی وہ چیز ہے جس کو قلب نبوت پر بسبب اس فطرت نبوت کے مبدۂ فیاض نے نقش کیا ہے۔ جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ہے ان کا کوئی اصلی وجود نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور ان قوی کو جو خدا نے اپنی تمام مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کئے ہیں ملک، یا ملائکہ کہا ہے، جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے، غرضکہ تمام قوی جن سے مخلوقات موجود ہوئی ہیں اور مخلوقات میں ہیں، وہی ملائک ملائکہ ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، انسان ایک مجموعہ قوی ملکوتی اور قوی بہیمی کا ہے، اور ان دونوں قوتوں کی بے انتہا ذریات ہیں جو ہر ایک قسم کی نیکی و بدی میں ظاہر ہوتی ہیں، اور وہی انسان کے فرشتے اور ان کی ذریات، اور وہی انسان کے شیطان اور اس کی ذریات ہیں"۔ پھر معجزے کے بارے میں کہتے ہیں :- "اس بیان سے ظاہر ہے کہ ہم آیات بینات سے جہاں کہ وہ خدا کی طرف سے بولا گیا ہے، وہ چیز مراد نہیں لیتے جس کو لوگ معجزہ یا معجزات کہتے ہیں، اگر مفسرین اکثر مقدمات میں بلکہ قریباً کل مقدمات میں ان الفاظ سے معجزات ہی مراد لیتے ہیں، مگر یہ غلطی ہے، معجزہ پر آیت یا آیات کا اطلاق ہو نہیں سکتا، کیونکہ معجزہ امر مطلوب پر یعنی اثبات نبوت یا خدا کی طرف سے ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور نہ وہ بصفت بینات موصوف ہو سکتا ہے، اس میں اگر وہ ہو بھی تو بھی کوئی وضاحت جس سے اس کا حق اور واقعی ہونا اور خدا کی طرف سے ہونا پایا جائے کبھی نہیں ہوتی صرف احکام ہی ہیں جو بینات کی صفت سے موصوف ہو سکتے ہیں۔ معجزہ نبوت کے ثبوت کی کیونکر دلیل ہو سکتا ہے، اثبات نبوت کے لئے اول خدا کا وجود اور اس کا مستحکم ہونا اور اس میں اپنے ارادہ سے کام کرنے کو قدرت کا ہونا اور اس کا تمام بندوں کا مالک ہونا ثابت کرنا چاہئے۔ پھر اس کا ثبوت چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے رسول و پیغمبر بھیجا کرتا ہے، پھر یہ ثابت ہونا چاہئے کہ جو شخص دعوئ نبوت کرتا ہے وہ درحقیقت اس کا بھیجا ہوا ہے۔ ہم پہلی دو باتوں سے قطع نظر کرتے ہیں کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید میں ایسے مقامات پر لکھ کر اہل کتاب مخاطب ہیں جو ان دونوں پہلی باتوں کو جانتے تھے، اور اس لئے معجزات سے صرف تیسری بات ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے"۔

یہی تصورات تھے جن کے سبب سرسید کو لوگوں نے نیچری کہا۔ اس بات کا اظہار انھوں نے ایک مقام پر اس طرح کیا ہے :۔ "مگر افسوس ہے ان لوگوں پر جنھوں نے دانستہ فطری یا نیچری ہونے کا مجھ پر الزام لگایا ہے ان کو خدا کے سامنے اس کا جواب دینا ہوگا۔ پس مخالفین کا یہ کہنا کہ میں نیچر کو خالق یا نعوذ باللہ نیچر کو خدا کہتا ہوں، کس قدر بہتانِ عظیم ہے جس کو میں مخلوق کہتا ہوں وہ کہتے ہیں کہ وہ اس کو خالق کہتا ہے۔ خدا کے سامنے اس دن جبکہ اعمالوں کی پرسش ہوگی بڑی بڑی داڑھی والوں اور پیشانی پر رگڑ رگڑ کر گھٹا ڈالنے والوں، ٹخنے سے اونچا پاجامہ پہننے والوں جو سچ کے بدلے جھوٹ کو خریدتے ہیں اس کا سوال ہوگا جنھوں نے یہ جھوٹے الزام مجھ پر لگائے ہیں، میں اپنی طرف سے ان کو معاف کرتا ہوں۔ میں اپنے کسی بھائی سے اپنے کسی ہمجنس سے نہ دنیا میں بدلا لینا چاہتا ہوں نہ قیامت میں۔ میں نہایت ناچیز ہوں مگر اس رسول کی ذریت میں جو رحمت اللعالمین ہے میں اپنے دادا کی راہ پر چلوں گا اور تمام لوگوں کو جنھوں نے مجھ کو بُرا کہا، جنھوں نے مجھ پر اتہام کیا یا آیندہ کہیں اور کریں سب کو میں معاف کردوں گا۔"
اس میں شک نہیں انکے تصورات اور تفسیر القرآن کے اصول ہمارے لئے بڑے مفید اور کارآمد ہیں۔ ہم ان کو آج بھی بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔
سرسید نے مسلمانوں کی اصلاح کے لئے ایک طویل پروگرام بنایا تھا اور اس کو جس طرح عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی وہ سب کے سامنے ہے۔ انہی اصولوں پر آج بھی کام کرنا چاہیئے، تب ہی اسلامی معاشرہ کی اصلاح ہوسکتی ہے۔ تہذیب الاخلاق میں "کن کن چیزوں میں تہذیب چاہیئے" کے عنوان سے جو مضمون لکھا ہے اس میں اسلامی معاشرہ کے لئے پورا پروگرام پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :۔ "آزادی رائے، درستی عقاید مذہبی، خیالات واقوال مذہبی، تدقیق بعض مسایل مذہبی، تصحیح بعض مسایل مذہبی، تعلیم اطفال، سامان تعلیم، عورتوں کی تعلیم، ہنر وفن حرفہ، خود غرضی، حرمت اور غیرت، ضبط اوقات، اخلاق، صدق مقال، دوستوں سے راہ ورسم، کلام، لہجہ، طریق زندگی، صفائی، طرز لباس، طریق اکل وشرب، مدبیر منزل، رفاہ عورتوں کی حالت، کثرت ازدواج، غلامی، رسومات شادی، رسومات غمی، ترقی زراعت، تجارت"۔ اس پروگرام کے تحت اگر آج بھی عمل کیا جائے تو مسلم معاشرہ درست ہوسکتا ہے۔ اس کے لئے سید احمد خاں نے تہذیب الاخلاق نکالا۔ پہلے پرچہ میں اسکے مقاصد کے بارے میں لکھتے ہیں :۔ "اس پرچہ کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سولیزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سولیزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز اور مہذب قوم کہلاویں"۔ اس مقصد کے تحت انھوں نے اصلاح کا کام شروع کیا تھا۔ اور انقلابی Role ادا کیا۔ لیکن یہ سارا کام تب ہی عملی جامہ پہن سکتا ہے جب انگریزوں کا تعاون نصیب ہوگا۔ اپنے ایک لکچر میں جو انھوں نے ۱۸۸۴ء کو غازی پور میں مدرسہ وکٹوریہ کی بنیاد رکھتے ہوئے دیا، اپنی رائے کا اظہار اس طرح کرتے ہیں :۔ "اے انگلش صاحبو! اگرچہ تم اس قوم کے لوگ ہو جو دنیا میں انسان کی بھلائی چاہنے والی مشہور ہے بغیر کسی تعصب کے اور بغیر لحاظ کسی قوم اور مذہب کے انسان کی بھلائی چاہنا تمہارا ذاتی جوہر ہے۔ لیکن آج کے دن میں تم کو جو اس جلسہ میں تشریف رکھتے ہو، بالتخصیص مبارکباد دیتا ہوں کہ تم اس مشہور قوم انسان کی بھلائی چاہنے والی کا آج کے دن نمونہ بنے ہو۔ ہندوستان کے رہنے والے جو ایک دور دراز انگلستان کے رہنے والوں کو سنا کرتے تھے کہ انسان کی بھلائی چاہنے والے لوگ ہیں، سو آج کے دن ہم نے تم صاحبوں کو اس کا مصداق پایا، باوجودیکہ تم ہمارے ملک کے حاکم ہو، اور تمہارا عین فخر ہے اور آج کے دن جو تم اپنی رعیت کی مجلس میں برادرانہ محبت سے شامل ہوئے ہو بلاشبہ اس کا فخر ہم کو ہے"۔ تو سرسید کی نگاہ میں انگریزی قوم اور ان کی تہذیب برتر تھی۔ ہندوستانی تہذیب اس کے مقابلہ میں کمتر تھی۔ اس لئے اس کو غالب ہی ہونا تھا۔ سرسید کے یہاں بھی انگریزی تہذیب سے مرعوبیت ملتی ہے۔ لیکن یہ وقت کا تقاضا تھا، جب اسلامی تہذیب مسلمانوں کے ہاتھوں اس ملک میں آئی تو مقامی تہذیب اس سے متاثر ہوئی۔ یہ تاریخ کا فیصلہ ہے جس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا، ہمیشہ برتر تہذیب کمتر تہذیب کی جگہ لیتی ہے۔ سرسید بھی انگریز اور انگریزی تہذیب سے متاثر ہوئے اور اس کو ہندوستان کے لئے بالعموم اور مسلمانوں کے لئے بالخصوص باعث رحمت تصور کرتے تھے۔
سرسید کے سامنے ہر بڑے سماجی مصلح کی طرح دو قسم کی پالیسی تھیں۔ ایک کم مدت کا پروگرام Short term policy اور دوسرے طویل المدت کا پروگرام یعنی Longrange policy مختصر مدت کے پروگرام میں ان کی سیاسی پالیسی تھی۔ اور طویل المدت

کے پروگرام میں تعلیم اور سماجی اصلاح تھی لیکن ہر جگہ ہم کو ان کے یہاں تطبیق کا عمل نظر آتا ہے - ہندو اور مسلمانوں، انگریز اور ہندوستانیوں اور شیعہ اور سنیوں کو ملانا چاہتے ہیں - ان کے اشتراک پر زور دیتے ہیں - اس کے علاوہ Feudal Class اور Bourgeoisie اور ان کے مختلف طبقات کو شامل کرنے کے لئے کوشش کرتے ہیں - یہ کام بہت مشکل تھا - لیکن وہ ہمیشہ مقاصد میں کامیاب ہوئے - یہ ضرور ہے کہ ان کو ایک بڑے مصائب کا مقابلہ کرنا پڑا - انھوں نے Bourgeoisie اور Feudal Class کی مدد سے اپنا کام کیا - اس لئے کہ یہ وقت کا تقاضا تھا - ہندوستان میں جس نے بھی اصلاح کا کام کیا اس کے سامنے ایک ہی پروگرام تھا - لیکن آج ہندوستان آزاد ہے - اور انگریزی سامراج اور زمیندار طبقات بالکل ختم ہو گئے - ہندوستان جمہوریہ ہے - اس وقت بھی ضرورت ہے کہ اس ملک کے سارے بسنے والے اشتراک سے کام لیں - تطبیق کا عمل آج بھی لازمی ہے - ہمیں غیر طبقاتی سماج بنانا ہے - جس میں صدیوں کی تفریقیں مٹ جائیں گی - ذات پات کا فرق بالکل ختم ہو جائے گا - اسلام بھی غیر طبقاتی سماج پر زور دیتا ہے اور اس کی شریعت بھی غیر طبقاتی سماج کی شریعت ہے -

(Classless Society of the last Shariat.)

بے پناہ قوت و توانائی!

ماء اللحم بوتل میں بند روحِ حیات ہے۔ اس دو آتشہ میں زندگی بخش اجزا کی کشید کی گئی ہے یہ بڑھاپے کی کمزوریوں کو دور کر کے قوت پہنچاتا ہے ماء اللحم زود ہضم ہے

آج ہی

ماء اللحم

استعمال کیجئے

مرزا غالب کی فارسی شاعری

(محمد حسین عرشی)

مرزا غالب علیہ الرحمۃ کو عموماً نہ اُن کے ہمعصروں نے پہچانا نہ اُن کے بعد کے لوگوں نے، اُس زمانے میں اُن کے ادا شناس کم اور منکرین کمال بہت زیادہ تھے۔ آج اُن کے مداح بکثرت اور مخالف کم پائے جاتے ہیں۔ لیکن اگر وہ زندہ ہوتے تو اپنے بے شمار مداحوں میں بہت تھوڑے اصحاب کو حقیقی مداح سمجھتے۔ اُن کی زندگی میں اُن کی مخالفت محض عوام کی کورانہ ذہنیت اور مقلدانہ روش کا نتیجہ تھی آج اُن کی مدح و ستائش کا عنصر غالب کبھی رواج اور فیشن کی حد سے زیادہ نہیں، کیونکہ ان کو بنظرِ تحقیق دیکھنے والوں کی تعداد بہت کم ہے اور بجشم تقلید نظارہ کرنیوالے بے شمار ہیں۔ میں نے بعض بالغ نظر بزرگوں کی زبان سے سنا ہے کہ مرزا کی فارسی سے ان کی اُردو کا مرتبہ بہت بلند ہے، لیکن اس کے برعکس مرزا خود فرماتے ہیں :-

پارسی ہیں تا بہ بینی نقشہائے رنگ رنگ
بگذر از مجموعۂ اُردو کہ بے رنگ منست

کلیاتِ فارسی کے آخر میں لکھتے ہیں :-

گر ذوقِ سخن بدہر آئین بودے — دیوان مرا شہرت پروین بودے
غالب اگر ایں فنِ سخن دیں بودے — آں دیں را ایزدی کتاب ایں بودے

ہم کو بغیر کسی معقول وجہ کے مرزا کی رائے کو ٹھکرانے کا حق ہرگز نہیں پہونچتا۔ وہی بے نظیر دماغ جس کی کاوش کا نتیجہ یہ دو دل مجموعے ہیں ایک کو "نقشہائے رنگ رنگ" کا خطاب دیتا ہے اور دوسرے کو "مجموعۂ بے رنگ" کہہ کر پکارتا ہے، ہم کون ہیں جو اس انکار کریں۔

جہاں تک میری تحقیق اور مطالعہ کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں کہ غالب کی فارسی شاعری کا مرتبہ زیادہ بلند ہے۔ فارسی میں مرزا کی فطرت صحیحہ کے تمام گوشے روشن نظر آتے ہیں اور ان کی استعدادِ بلند کی تمام تجلیاں آشکار ہو جاتی ہیں۔ توحید۔ تصوف۔ اخلاق۔ فلسفہ۔ رندی۔ مذہب۔ مدح۔ ہجو۔ مرثیہ۔ عشق اور مناظرِ فطرت وغیرہ تمام مضامین کو جدت و ندرت اور شدت و قدرت کے ساتھ بیان کیا ہے اور ہر صنف کلام مثنوی، قطعہ، قصیدہ، ترجیع بند، ترکیب بند، غزل، رباعی وغیرہ میں مشاقی کا ثبوت دیا ہے۔

میں تسلیم کرتا ہوں کہ مرزا کی زبان میں خسرو اور سعدی کی حلاوت نہیں، اُن کے شعر میں حافظ کی رندی و آزادگی نہیں، اُن کی غزل میں نظیری کا سوز اور رومانیت نہیں، اُن کے قصائد میں ظہیر کی غدد بت اور قاآنی کی طوفان انگیز روانی نہیں، اِن کی مثنوی میں نظامی کا فلسفہ اور فردوسی کی سادگی نہیں، اِن کی رباعی میں خیام کی سرمستی اور سنائی کا تصوف نہیں، لیکن پھر بھی ایک ایسی چیز ان کی ہر صنفِ سخن میں موجود ہے جو ان کو سب سے الگ کر دیتی ہے۔ اور یہ چیز ان کے اسلوب بیان کی بداعت تھی، وہ ہر بات کو خواہ وہ نثر ہو یا نظم، انوکھے انداز سے بیان کرتے ہیں اور تقلید و اتباع کو پسند نہیں کرتے۔

اب میں مختلف عنوانات کے تحت ان کا کلام پیش کرتا ہوں :-

توحید و تصوف

یہ مضمون جتنا عام اور معمولی ہے، خواص کے لئے اتنا ہی اہم و مشکل بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ مرزا علی حیثیت سے نہ رومی تھے نہ سنائی، انھوں نے جو کچھ کہا، اپنی درّاکی اور طبّاعی سے کہا، مولانا رومی، حکیم سنائی، شیخ عطار وغیرہ شعرائے صوفیہ اپنے واردات و حالات کو شعر کے ذریعہ سے ظاہر کرتے تھے شعر ان کا اصلی مقصود نہ تھا۔ لیکن بعض صوفی شعرا نے بجائے عرفانِ حقیقت کے عرفِ شعر کو اپنا مطمح نظر بنایا اور محض تصوف کی چاشنی سے شعر کو لذیذ بنانا چاہا۔ مرزا ان دونوں جماعتوں سے الگ تھے، وہ تونگر ستائی سے بیزار تھے اور اس کو "بادخوانی" سمجھتے تھے، غزل سرائی سے پشیمان تھے اور یہ ان کے نزدیک "ہوا پرستی" سے زیادہ اہمیت نہ رکھتی تھی، انھوں نے کسی شیخ وقت کے سامنے باقاعدہ زانوئے ارادت تہ نہیں کیا تھا، وہ منازل تصوف سے ایک مترشد طریقت کی طرح آگاہ نہیں تھے، لیکن چاہتے یہی تھے کہ لذائذ روحانی کے سمندر میں ڈوب جائیں فقر و فنا کی کیفیت کو اپنے اوپر طاری کرلیں، چنانچہ لکھتے ہیں :-

کو فنا تا ہمہ آلائشِ پندار برد ؟ — از صور جلوہ و از آئینہ زنگار برد

اس غزل کا مقطع ہے :-

می زند دم زفنا غالب و تسکینش نیست — بوکہ توفیق زگفتار بہ کردار برد

قصیدۂ اول عرفی کے تتبع میں توحید کے لئے وقف کیا ہے ؟ فرماتے ہیں :-

اے زوہم غیر غوغا در جہاں انداختہ ! — گفتہ خود حرفے، وخود را در گماں انداختہ
دیدہ بیرون و درون از خویشتن پُر وانگہے — پردۂ رسم پرستش درمیاں انداختہ

اس کے بعد عالم کثرت کا ذکر کرکے لکھتے ہیں :-

باچنیں ہنگامہ در وحدت نمی گنجد دوئی — مُردہ را از خویش دریا بر کراں انداختہ

اس کے بعد مقامِ توحید میں عُرفا و فلاسفہ کی نارسائی کا ذکر کرتے ہیں :-

رفتہ ہر کس تا قدمگاہے وزانجا خویش را — پایہ پایہ از فرازِ نردباں انداختہ

سید الطائفہ جُنید نے کہا تھا: "وہ صد و انتہا جہاں پہونچ کر عقلیں سپر ڈال دیتی ہے سمن" حیرت "ہے"۔ یوسف بن حسین کے نزدیک "جو شخص توحید کے سمندروں میں آبِ ژادہ اوقات کے رہگزروں پر گزرتا ہوا زیادہ سے زیادہ تشنہ کام ہوتا جائے گا"۔ یہی باتیں ہیں جو توحید و تحمید کے عنوان سے مرزا نے بھی ظاہر کیں :-

اے بجلا و ملاخوئے تو ہنگامہ زا ! — باہمہ در گفتگو بے ہمہ با ما جدا
آب نہ بخشی بزور خونِ سکندر ہدر — جاں نہ پذیری ہیچ، نقد خضر نا روا
بزم ترا شمع و گل، خستگیٔ بو تراب، — ساز ترا زیر و بم، واقعۂ کربلا
گرمیٔ نبض کسے کز تو بدل داشت سوز — سوختہ در مغز خاک ریشۂ دارو گیا

ذاتِ باری اپنی کہنہ و حقیقت کے لحاظ سے عقول و افہام کی حدود سے بالاتر ہے لیکن اپنے مظاہرِ صفات اور تجلّیات خلق و صنع کی حیثیت سے یکسر "ہو الظاہر" کا مصداق ہے :

بر رخِ چوں ماہ برقع از گماں انداختہ — در نہفتن پردہ از رازِ نہاں انداختہ

ہر ذرہ مظہرِ تجلیٔ خورشید ہے، ہر قطرہ رہنمائے حقیقتِ بحر ہے۔

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز برہ تو رہے نیست — در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

اس شعر میں "بادیہ را بہ رہبری" پر غور فرمائیے، کتنی کھلی ہوئی صداقت ہے۔

آفتاب عالم سرگشتگی ہائے خودیم، — میرسد بوئے تو از ہر گل کہ می بوئیم ما

بعض جگہ کوئی اپنا دیکھا ہوا قصہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور بے ساختہ زبان سے مسایلِ وجود و نمود اشیا، وغیرہ تک آجاتے ہیں۔ سفر کلکتہ میں قتیل کے مداحوں سے بہت دکھ پہونچا، اس کا ذکر کرتے ہیں اور تمہید میں درسِ تصوف شروع ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں :-

ساقیِ بزم آنگہ روزے — راوقے ریخت در پیالۂ من

سرور میں آکر ساقی سے خطاب کرتے ہیں :-

گفتم " اے محرمِ سرائے سرور! — از ادب دور نیست پرسیدن
اول از دعوئے وجود بگو " — گفت "کفر است در طریقتِ من"
گفتم "آخر نمودِ اشیا چیست ؟" — گفت "ہے ہے نمی تواں گفتن !"
گفتم "ایں حُبِّ جاہ دنیا چیست ؟" — گفت " دامِ فریب اہرمن "

پھر مختلف بلاد و امصار کے متعلق سوال و جواب ہوتے ہیں، آخر میں پوچھتے ہیں :

گفتم " اکنوں مراجعہ زید" گفت — "آستیں بر دو عالم افشاندن"

یہی بات اپنے مخصوص رنگ میں دوسری جگہ کہتے ہیں :-

اگر بدل نخلد ہر چہ از نظر گزرد — خوشا روانیِ عمر کہ در سفر گزرد

ایک اور جگہ " ساقیِ میکدہ ہوش" سے یوں ہمکلام ہوتے ہیں :-

گفتمش "چیست جہاں ؟" گفت "سراپردۂ راز" — گفتمش "چیست سخن ؟" گفت "جگر گوشۂ ساست"
گفتم " از کثرت و وحدت سخنے گوئے برمز" — گفت "موج و کف و گرداب ہمانا دریاست"

انسان کے لئے ادراکِ حقیقت محال ہے، لیکن جزوی ادراک سے مایوس ہو بیٹھنا بھی نازیبا ہے، کتنی لطیف بات اور کیسی رہنمائی ہے :-

گفتمش "ذرہ بہ خورشید رسد ؟" گفت " محال" — گفتمش "کوششِ من در طلبش ؟" گفت "رواست"

جامی کی مشہور غزل ہے :-

حسنِ خویش از روئے خوباں آشکارا کردۂ
پس بچشمِ عاشقاں آں را تماشا کردۂ

اسی زمین میں لکھتے ہیں اور کتنے پیارے انداز سے لکھتے ہیں، معلوم ہوتا ہے قطرۂ سمندر کو اپنی گود میں لے لینا چاہتا ہے۔ برگِ گلِ گلشن کی تمام رنگینی و تعطر کو سمیٹ لینے کے لئے بے قرار ہے۔ انسان کی ہیچ میرز روح اور محدود و مجروح دانش اس کو پالینا چاہتی ہے جس کو نہیں جانتی کہ وہ کیا ہے اور کہاں ہے ؟ پہنچنا چاہتی ہے اور پہنچ نہیں سکتی۔ تڑپنے کے لئے بے تاب ہے لیکن قوئی جواب دیدیتے ہیں :-

چوں زبانہا لال و جانہا پُر زغوغا کردۂ — بایدت از خویش پرسید آنچہ با ما کردۂ
گریۂ مشتاق عرضِ دستگاہِ حسنِ خویش، — جاں فدایت دیدہ را بہر چہ بینا کردۂ

خوشا نصیب اِن کے جن کے لئے آج گوشۂ نقاب سرکایا گیا۔ حسرت ہو ان کو جو زیارت فردا کی امید پر شاہدِ تسکین سے ہمکنار ہیں :-

صد کشاد آنرا کہ ہم امروز رخ بنمودۂ — مژدہ باد آنرا کہ محوِ ذوقِ فردا کردۂ

میں اور تو اے گل !

ذرۂ را روشناسِ صد بیاباں گفتۂ ، — قطرۂ را آشنائے ہفت دریا کردۂ ،

پائے تحقیق کی آخری منزل یہ ہے کہ :-

جلوۂ و نظارہ پنداری کہ از یک گوہر است — خویش را در پردۂ خلقے تماشا کردۂ ۔

سالکان راہ کے اوصاف و مقامات کا بیان سنئے - محبوب کی طلب میں ایذا پسندی :-

رہروان چوں گہر آبلہ پا بینند — پائے را پایہ فراتر ز ثریا بینند
نستوہند اگر ہمرہِ مجنوں گردند — نخروشند اگر محمل لیلیٰ بینند،

فراست خاصۂ اولیا وہے جو دوام مراقبہ، اتباعِ اوامر و اجتناب نواہی سے حاصل ہوتا ہے :-

ہرچہ در دیدہ عیانست نگاہش دارند — ہرچہ در سینہ نہانست زسیما بینند
دوربینانِ ازل کورئ چشم بدبیں — ہم دریں جا نگرند آنچہ در آنجا بینند
رازِ زیں دیدہ دراں جوئے کہ از دیدہ وری — نقطہ گر در نظر آرند، سویدا بینند
راہِ زیں گرم رواں پرس کہ در گرم روی — جادہ چوں نبض تپاں در رگِ صحرا بینند

ہونے والے واقعات اُن کی ضمیرِ منیر پر پہلے ہی منکشف ہو جاتے ہیں :-

شرری را کہ بناگاہ بدر خواہد جست — زخمہ گر دار بتار رگِ خارا بینند
قطرۂ را کہ ہر آئینہ گہر خواہد لیست — صورتِ آبلہ بر چہرہ دریا بینند

اپنی فطرت صالح کے سبب نظامِ کائنات میں کوئی نقص نہیں دیکھتے :-

راستی از رقمِ صفحۂ ہستی خوانند — نقشِ کج بر ورق شہپرِ عنقا بینند

آیہ کریمہ : "ماتریٰ فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر ہل تریٰ من فطور" میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے، بقول سحابی نجفی :-

گر چشم حقیقی نہ کج مج باشد — کافر بکلیسا برود حج باشد
ہر چیز کہ ہست آں چناں می باید — ابروئے تو گر راست بود کج باشد

تصورِ حضور و شہودِ ذات کی ایقانی کیفیت سے مستہلک رہتے ہیں :-

ہرچہ در سوختواں یافت زہر سو یابند — ہرچہ در جانتواں دید بہر جا بینند

ننگ و نام کی الجھنیں، کفر و اسلام کے امتیازات اور دیر و حرم کی تفریقات عارف کے دل پر موثر نہیں ہوتیں -

کفر و دیں چیست جز آلایشِ پندار وجود — پاک شو پاک کہ ہم کفر تو دیں تو شود!

ایک صوفی شاعر اس سے بھی اگلے مقام سے بول رہا ہے :-

بازیچہ کفر و دیں بطفلاں بسپار — بگذر زخدا ہم کہ خدا ہم حرفیست
با ایں کہ عاشقم سخن از ننگ و نام چیست؟ — در امر خاص حجتِ دستورِ عام چیست؟
مقصودِ ما ز دیر و حرم جز حبیب نیست — ہر جا کنیم سجدہ بداں آستاں رسد

عشق کے سامنے عوارض و اعتبارات کی کوئی ہستی نہیں :-

خشک و تر سوزئ ایں شعلہ تماشا دارد — عشق یک رنگ کن بندہ و آزاد آمد

کائنات عالم کی کل کا ہر پرزہ ایک ہی منتظم (جل ذکرہٗ) کے اشارۂ ابرو پر گردش کر رہا ہے -

نشاطِ معنویاں از شرابخانۂ تست — فسونِ بابلیاں نصلے از فسانۂ تست
مرا چہ جرم گر اندیشہ آسماں پیماست — نہ تیز گامئ تو سن زتازیانۂ تست؟
بجامِ دانۂ حرفِ سکندرِ جم چیست؟ — کہ ہر چہ رفت بہر عہد در زمانۂ تست
ہم از احاطۂ تست ایں کہ در جہاں مارا — قدم بہ بتکدہ و سر بر آستانۂ تست

جب بات یہ ہے تو شکوۂ روزگار اور شکایاتِ فلک سے کیا حاصل ؟

از دستِ دیگر است سفید و سیاہِ ما با روز و شب بعربدہ بودن چہ احتیاج ؟

اِس فقرے کے حسبِ مراد نتیجہ اخذ کرتے ہیں :

از تست اگر ساختہ پرداختہ ما کفرے نہ بود مطلبِ بے ساختہ ما

سالک جس مقام کو تھک کر اپنی منزل سمجھ لیتا ہے، ذرا سستانے اور ہوش میں آنے کے بعد دیکھتا ہے کہ وہیں سے ایک آغازِ جدید رونما ہو جاتا ہے۔

من سرِ از پا نشناسم برہِ سعی و سپہر ہر دم انجام مرا جلوۂ آغاز دہد

اخلاق اخلاق کے متعلق کلامِ غالب میں ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، ان کی تعلیم اخلاق واعظانہ نہیں، فلسفیانہ ہے، ہر عمل کی علت بیان کرتے ہیں، نتائج سے روشناس کراتے ہیں اور سامع کو متاثر کر دیتے ہیں، قرآنِ مجید کا ارشاد ہے بلد " لا تزکوا انفسکم واللہ اعلم بمن اتقیٰ "۔ یعنی اپنی بڑائی نہ بیان کرتے پھرو۔ یہ نکتہ اساسِ اخلاق ہے، اگر کسی شخص کی گفتار و کردار کا مقصود ریا و نمایش پرورشِ نفس ہے تو اُس کی روح یقیناً مریض ہے۔ چنانچہ مرزا لکھتے ہیں :-

آں کن کہ در نگاہ کساں محتشم شوی بر خویش ہم ز خویش فزودن چہ احتیاج ؟

قرآن مجید ایک اور نکتہ بیان فرماتا ہے :- " **لم تقولون مالا تفعلون** " ؟ - تم ایسی بات منہ سے کیوں نکالتے ہو جس سے تمہارا عمل مطابقت نہیں رکھتا۔ مرزا فرماتے ہیں :-

با خرد گفتم نشانِ اہلِ معنی باز گوئی ! گفت گفتار یکہ با کردار پیوندش بود

شیراز کے معلّم کا ارشاد ہے :-

شنیدم کہ مردانِ راہِ خدا ! دلِ دشمنانِ ہم نکردند تنگ،
ترا کے میسر شود اہلِ مقام ؟ کہ با دوستانت خلاف است و جنگ

مرزا نے اسی محبوب تخیل کو ایک نئے انداز سے پیش کیا ہے :-

آنکہ خواہد در صفِ مردان بقائے نام خویش، خوبیِ دشمن سرخ تر از خونِ فرزندش بود

دردِ دل کے متعلق کتنی بلند بات کہہ دی ہے :-

بے غم نہاد مرد گرامی نمی شود، زنہار قدرِ خاطرِ اندوہگیں شناس
سرمایہ کہ رخشدِ پیرانہ خوشتر ز چشمے کہ پیرایۂ نم ندارد،

اولادِ آدم کے اعمال ایک مربوط سلسلہ کے ساتھ ظاہر ہوتے رہتے ہیں جو اسلاف کی تنقید و پیروی کا نتیجہ ہیں اور اخلاف کی زشتی و خوبی کا باعث۔

نقشِ پئے رفتگاں جادہ بود در جہاں ہر کہ رود بایدش پاسِ قدم داشتن

درسِ قناعت و خودداری سنئے :-

کفر است کفر در پئے روزی شتافتن ننگ است ننگ در غمِ دنیا گریستن

مرزا کی خودداری مشہور ہے :-

تشنہ لب بر ساحلِ دریا ز غیرت جاں دہم گر بموجِ افتد گمانِ چین پیشانی مرا
تواضعی نکنم بے تواضعی غالب بسایۂ خمِ تیغش خمیدنم بنگر !

مذہب مرزا کے مذہب کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، میں اس بحث میں نہیں پڑوں گا کہ وہ مسلمانوں کے کس فرقے سے تعلق رکھتے تھے، ان کے کلام سے صاف نظر آرہا ہے کہ وہ باوجود شاعرانہ بذلہ سنجیوں کے نفسِ مذہب کا دل سے احترام کرتے تھے۔ محققین ادیان و مذاہب کے نزدیک بالعموم تین باتیں مسلّم ہیں، توحید۔ عمل صالح اور یقینِ پاداشِ توحید کے متعلق فرماتے ہیں :-

غالب آزادۂ موحد کیشم — بر پاکیٔ خویشتن گواہ خویشم

شرک اور عملِ غیر صالح سے اعراض :-

ہمانا تو دانی کہ کافر نیم — پرستار خورشید و آذر نیم
نکشتم کسے را پاہر یمنی — نبردم زکس مایہ در رہزنی

اسی مثنوی کے آخری اشعار ایمانِ مجزا کے متعلق ملاحظہ ہوں :-

بدیں مویہ در روزِ امید و بیم — بگویم بد انساں کہ عرش عظیم
شود از تو سیلاب را چارہ جوئی — تو بخشی بداں گریہ ام آبروئی

پھر اعتراف خطا کرتے ہیں اور جناب رسولؐ و رسالت پر ایمان رکھنے کا ذکر کر کے امید نجات کرتے ہیں :-

کہ البتہ ایں رندِ ناپارسا — کہ اندیشہ گبر مسلماں نما
پرستارِ فرخندہ فخشو تست — ہوادار فرزانہ وخشور تست
بہ بندِ امیدِ استواری فرست — بہ غالب خطِ رستگاری فرست

فلسفہ یوں تو مرزا کی کوئی بات فلسفہ سے خالی نہیں تاہم ایسے اشعار جن پر خالص فلسفہ کا اطلاق ہو سکے کم نہیں ہیں یہاں صرف چند اشعار پر اکتفا کرتا ہوں۔ انسان کو کسی تکلیف آیندہ کا پہلے سے علم ہو جائے تو وہ اسی وقت سے مبتلائے تکلیف ہو جاتا ہے، لیکن جب مصیبت آجاتی ہے تو پھر تکلیف کا احساس بھی ختم ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں :-

بے تکلف در بلا بودن بہ از بیم بلا است — قعر دریا سلسبیل و روئے دریا آتش است

خطا و الم کا اظہار ناگزیر ہے، فکرِ بشری اس تاثر کے لئے مجبور ہے، آئینہ میں قبولِ عکس کی استعداد فطری ہے، جیسے وہ خود موجد عکس نہیں ویسے ہی ہم بھی خطا و الم کے موجد نہیں :-

گر مہر و گر کیں ہمہ از دوست قبول است — اندیشہ جز آئینۂ تصویر نمانیست

اجزائے کائنات بنی آدم کی خدمت میں مصروف عمل ہیں، ارشاد وحی ہے :- "سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض"۔ یہی نوع ارتقائی مادہ کا آخری مقام آدم ہے، اس مضمون کو مرزا یوں فرماتے ہیں :-

ز آفرینش عالم غرض جز آدم نیست — بگرد نقطہ ما دور ہفت پرکار است

فطرت نے انسان میں جو بلند استعدادیں ودیعت کی ہیں ان کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، حال کا انسان جو کچھ کر رہا ہے ماضی کا انسان اس کو خواب میں بھی نہیں دیکھ سکتا تھا، اسی طرح آیندہ پر قیاس کر لو :-

زما گرم است ایں ہنگامہ بنگر شورِ ہستی را، — قیامت می دمد ار پردۂ خاکے کہ انساں شد

اس لحاظ سے مرتبۂ انسان کتنا عظیم ہو جاتا ہے :

جزے از عالم و از ہمہ عالم بیشیم، — ہم چو موئے کہ بتاں را زمیاں برخیزد

کسی بزرگ کا ایسا ہی شعر ہے :-

در جہانی و از جہاں بیشی، — ہمچو معنی کہ در کلام بود

(باقی)

حکیم ابوالفتح گیلانی اور عہدِ اکبری

(ڈاکٹر مومن محی الدین)

حالاتِ زندگی

حکیم مسیح الدین میر ابوالفتح گیلانی، اکبرِ اعظم کے نورتن کا وہ انمول موتی تھا جو خود بھی آقا کی طرح جوہر شناس تھا اور جود و سخا علم پروری اور ادب نوازی میں وہ میر علی شیر نوائی، وزیرِ سلطان حسین بایقراء کے مماثل تھا، تبحرِ علمی اور کمالاتِ صوری و معنوی میں اپنے والد مولانا عبدالرزاق صدرالصدورِ گیلان کی صدائے بازگشت تھا۔ مولانا اپنے وقت کے "علامۃ الورٰی" اور "سرآمدِ دانایانِ عراق و عجم" تھے[1]

جب اکبر کی جلالتِ شاہانہ اور جود و سخا کا آوازہ ایران و توران تک پہونچا تو وہاں کے شعراء قافلہ در قافلہ ہندوستان کی طرف چل پڑے۔ کیونکہ صفویوں کے تشیع نے عروسِ سخن کو سیہ پوش اور سخنورانِ دل کو نوحہ گر بنا دیا تھا اس کی حنا بندی کے لئے اُس وقت ہندوستان کی فضا زیادہ ساز گار تھی۔ علی قلی سلیم اسکی تصدیق کرتا ہے :-

نیست در ایران زمین سامانِ تحصیل کمال — تا نیامد سوئے ہندوستاں جنا رنگیں نشد

شاہ طہماسپ ۹۷۴ھ میں گیلان اپنے تصرف میں لے آیا۔ مولانا عبدالرزاق گرفتار ہوئے اور زندان ہی میں قیدِ حیات سے آزاد ہو گئے[2] پسماندگان میں مولانا کے چار فرزندوں کے نام ملتے ہیں۔ حکیم مسیح الدین، حکیم نجیب الدین ہمام، حکیم نورالدین قرائی اور حکیم لطف اللہ اور یہ چاروں برادر سے متعدد ہوکر، دولتِ معنوی کی آبائی میراث ساتھ لئے ۹۸۳ھ میں دربارِ اکبری میں پہونچے۔

اکبر اس گھرانے کا شہرہ سن چکا تھا۔ شاہِ قدر شناس نے ان کو ہاتھوں ہاتھ لیا ..... اور حکیم ابوالفتح اپنی علمی استعداد اور حسنِ لیاقت سے شاہی ملازمت میں اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوتا گیا اور چوبیسویں سالِ جلوس میں بنگال کی صدارت بھی تفویض ہوئی[3]

تربیت و سرپرستی شعراء

حکیم نبض شناسِ زمانہ تھا، بندگی کے آداب اور خواجگی کی روایات سے اُسے پوری واقفیت تھی اسی لئے بہت جلد مقربانِ درگاہ اور اعیانِ سلطنت میں اُس کا شمار ہونے لگا۔ اُس کے مکارمِ اخلاق نے اُسے بہت جلد "محبوب القلوب" بنا دیا[4]۔ فضلائے وقت اور دانشورانِ عصر مثلاً عبدالرحیم خانخاناں، فیضی اور ابوالفضل سے صحبتیں رہتی تھیں اور یہ اُس کے فضل و کمال کے معترف تھے۔ ابوالفضل، حکیم کا بڑا مداح تھا اور اُسے اپنا 'برادرِ دینی' اور 'دادرِ یقینی' تسلیم کرتا تھا[5]۔ حکیم کے فضایلِ علمی کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ ہند سے باہر کے لوگ بھی خط و کتابت کے ذریعہ اُن سے استفادہ کرتے تھے[6]۔ ابوالفتح اور خانخاناں نے شاعری کی ایک اکاڈیمی (بیت العلماء) قایم کی تھی اور دونوں متوسلین شعراء کی تربیت کرتے تھے۔ ایک رقعہ میں حکیم نے خانخاناں کو لکھا ہے :- "... قصایدے کہ یاران آں جا گفتہ بودند بشعرائے اینجا فرسودہ شد، بنام نامی شما ہر گاہ بہ اتمام می رسد بہ ملازمت فرستادہ خواہد شد، ملا عرفی و ملا حیاتی بسیار ترقی کردہ اند"[7]

---

[1] انشائے ابوالفضل (نولکشور) صفحہ ۱۹۷ - [2] مآثرالامراء (ترجمہ) ج ۱ ص ۱۰۷ - ۱۱۰، منتخب (ترجمہ) ج ۲ ص ۲۱۱ - [3] انشائی ص ۹۱، منتخب ج ۲ ص ۲۱۱ - [4] انشاء ص ۲۳۰ - [5] گلشنِ بلاغت (مخطوطۂ دیوانِ ہند نمبر ۱۸۹۵) صفحہ ب ۳۰ - ب ۳۲ - [6] شعرالعجم ج ۳ - ص ۱۱۰

حکیم کی شاعر نوازی اور فیاضی کی یہ کشش تھی کہ ایران سے تازہ وارد ان جب ہندوستان آتے تو سب سے پہلے اسی کی بساطِ محفل میں جگہ ڈھونڈتے

بشوئے نامۂ عرفی کہ ایزدِ متعال — نہ بندگان خودش برگزید و کرد آزاد
اگر نہ بندگی صاحبت بقال آمد — سبب چہ بود کہ جبریل ایں ندا در داد
بخدمت آمدم اینک بگوچہ مصلحت است — برآستان تو بہر نشست یا استاد
گرم تو بندہ شمردی زخواجگی صد شکر — وگر قبول نکردی زناکسی فریاد
نکردہ گوہر مدحی نثار کس ہرگز — گہرشناس ضمیرم کہ گنج ریز افتاد

عبدالباقی نہاوندی، مآثر رحیمی میں لکھتا ہے :- "اکثرے از اعیانِ دولت و ارکانِ سلطنت بادشاہ مرحوم (اکبر) دست گرفتہ و تربیت کردۂ وے (حکیم ابوالفتح) اند دہر کہ تازہ از ولایت آمدہ بندگی و مصاحبت ایشان اختیار می نمودہ چنانچہ خواجہ حسین ثنائی و میرزا قلی میلی و عرفی شیرازی و حیاتی گیلانی و سائر مستعدان در خدمت او بودہ اند"[1] ملا ظہوری بھی حکیم کی شان میں قصیدے کہکر دکن سے بھیجتے رہتے تھے فیاضی میں حکیم گوخانخاناں کا ہاتھ پکڑ نہ سکا مگر ادب و فن کے بازار میں اسی کی بولی اونچی تھی - چنانچہ حکیم کی رمز شناسی اور نکتہ آموزی کی یہ دلیل ہے کہ اُس کی بارگاہ میں شعراء کی جھنکار سے زیادہ اُس کے منہ سے داد و تحسین کے کلمات سننے کے خواہشمند رہتے تھے وہ حکیم کی شان میں مدح و غزل نہیں بلکہ 'قصۂ مہر و وفا' کہنے کی کوشش کرتے تھے۔

صلہ برہانِ گدائی و ستایشگری است — بر ثناء گسترت ایں آیہ مبادا منزل
انچہ وادی و دہی گرچہ بمعنی صلہ است — صلۂ دوستش باد : مدح و نہ غزل
قصۂ مہر و وفا با تو شمارم گفتن — کیں حکایت چو نہایت نپذیرد اول (عرفی)

عرفی کی نخوت پسندی اُس کے معاصرین کو ایک آنکھ نہ بھاتی تھی " ازبس عجب و نخوت کہ پیدا کرد از دلہا افتاد" غیرت مندی کا یہ عالم تھا کہ کسی کے آستانے پر جبہ فرسائی کسرِ شان سمجھتا تھا لیکن حکیم کی دہلیز پر سرِ نیاز جب جھکایا تو جب تک اُس کا ممدوح و مربی زندہ رہا کسی دوسرے امیر کے دروازے پر دستک نہ دی ؎

وقتِ عرفی خوش کہ نکشودند گر در برخش — بروزِ نکشودہ ساکن شد در دیگر نزد

یہی عرفی جو قصیدہ کو 'کارِ ہوس پیشگاں' کہتا ہے اسی نے حکیم کی مدح میں اس شان کے قصیدے کہے ہیں کہ ان میں اُس کی ساری شاعری کا جوہر کھنچ کر آگیا ہے، اِن قصاید میں جہاں حکیم کی ادبی عظمت کا اقرار ہے وہاں عرفی کی ذہنی تربیت کی خود اسی کی زبانی اعتراف بھی ہے :-

اگر او نامزد ننگ شد از لذتِ شعر — شعر از عزت او نیک بر آید ز ذلل،
شعر از نیک و گر بد تو زبانش دانی — شرحِ ایں با تو غلط جز تو برم لات و ہبل
للہ الحمد کہ تا قدر تو نشناخت نبود — جوہر بندگیش چوں ہنرش مستعمل
ایکہ در عہد تو عہد جم و کے گر بودی — ہمہ بر خویش فشاندی گہر مدح و غزل،

حکیم کا ماتم حکیم ابوالفتح کی موت عہد اکبری کا ایک تاریخی حادثہ تھا ملک کے نامور شعراء مثلاً عرفی ساوجی، ملا طالب اصفہانی اور فیضی نے تاریخیں کہیں (۹۹۷/۸۹-۱۵۸۸)- مؤخر الذکر نے ایک دردانگیز مرثیہ لکھ کر حق دوستی ادا کیا اور حکیم ہمام کی توران سے مراجعت پر جہاں وہ سفارت پر بھیجا گیا تھا ایک پُر درد تعزیت نامہ لکھ کر اُس کے ماتم میں شریک رہا[2]- ابوالفضل جو ازل سے پائمال ندوہ"

---

[1] مآثر رحیمی ج ۳ (۱) ص ۱۹۳، ایضاً (۲) ص ۵۰۴- [2] لطیفۂ فیاضی (مخطوطہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی برطانیہ نمبر ۳۴۷) صفحہ الف ۲۳

تھا۔ کو رلن صورت و معنی" کی طرح "صبر و شکیب[1]" کی گلیاں ڈھونڈھتا رہا کہ شاید وہاں کچھ دیر کے لئے اپنا غم بھول جائے مگر حکیم کی موت کا عرصہ تک ماتم دار رہا۔ اکبر کو اس حادثۂ جانکاہ سے جو صدمہ پہونچا اُس کا اظہار حکیم ہمام کے نام اپنے منشور تعزیت میں کیا ہے "اس کا ایک ایک فقرہ ایک ایک مرثیہ و غمنامہ ہے[2]"۔ عرفی کے دل پر تو قیامت گزر گئی۔ خانخاناں کی مدح میں جو قصاید کہے ہیں ان میں بھی اپنے اظہارِ غم سے گریز نہ کر سکا:۔

خدا یگانۂ حالِ دلم تو میدانی — چہ گویمت کہ دلم چوں ز غم گراں آمد
چہ احتیاج کہ گویم کہ مرد و عرفی را — چہ بر سرِ از ہوسِ مرگ ناگہاں آمد
کہ رہبرش بعدم شد کہ مرگ از مرگش — سیاہ پوش تر از عمر جاوداں آمد

ایک دوسرے قصیدہ میں اُسے اس طرح یاد کرتا ہے:۔

زیں دوست مرا داشتی آں عالم انصاف — کز رحلت خود داد شرف ملک قدم را
معیارِ سخن بود تو ہم گنجِ تمیزی — دیگر چہ تواں گفت بہیں معجز دم را

تصنیفات اور فضایلِ علمی

تمام مورخین حکیم کے علمی کمالات کا اعتراف کرتے ہیں یہاں تک کہ ملا عبدالقادر بدایونی جنھوں نے حکیم کی تکفیر و تشیع پر "خدایش سزا دہاد" (۹۹۷ھ) کا فتویٰ لکھ دیا ہے اُن کا قلم بھی اس اعتراف میں سرنگوں ہے[3]۔ حکیم، صاحبِ طرز انشا پرداز تھا اور کئی تصنیفیں یادگار چھوڑی ہیں، حکمت میں ایک تصنیف فتاحی کا ذکر ملتا ہے جو حکیم ابوعلی سینا کے قانون کی شرح بسیط ہے۔ قیاسیہ محقق طوسی کی مشہورِ عالم اخلاق ناصری کی شرح ہے۔ چہار باغ اُس کے رقعات کا مجموعہ ہے یہ رقعات مندرجۂ ذیل ممتاز معاصرین کو لکھے گئے ہیں:۔

(۱) میرانِ صدر جہاں مفتی (متوفی ۱۰۰۲ھ) جو ہمام کے ساتھ اکبر کے اکتیسویں سالِ جلوس میں توران کی سفارت پر بھیجا گیا تھا۔ (۲) میر شریف آملی جو ہندوستان میں سلسلۂ نقطویہ کا بانی اور ترشح ظہور کا مصنف ہے۔ (۳) میر جمال الدین حسین (انجو) فرہنگ جہانگیری کا مصنف۔ (۴) قاضی نوراللہ (شوستری)۔ (۵) آصف خاں جعفر بیگ (۱۰۲۱ھ) جہانگیر کا وکیل مطلق، شاعر اور ایک مثنوی نورنامہ کا مصنف (۶) خواجہ شمس الدین خوافی (م ۱۰۰۸ھ) اکبر کا دیوان کل۔ (۷) حکیم ہمام۔

ملا احمد تتوی نے حکیم کی فرمائش پر "خلاصۃ الحیات" کے عنوان سے فلاسفۂ متقدمین و متاخرین کا ایک مختصر تذکرہ بھی لکھا ہے[4]۔ حکیم کو کتابوں کا بیحد شوق تھا۔ حکیم ہمام کے دوران قیام توران میں دونوں بھائیوں میں تبادلۂ کتب ہوتا رہتا تھا۔ توران میں اکابر صوفیہ کی تصنیفات جو دستیاب تھیں ان کی فرمائشیں لکھ کر بھیجا کرتا ایک رقعہ میں ہمام سے درخواست کی ہے:۔

"از کتب صوفیہ ہر چہ سنجیدہ و پسندیدہ بنظر آید نسخہ ازاں بردارند ما را ہم از نقل آں بے بہرہ نگذارند، سہ رسالہ از تصنیفات افضل الدین کاشی (۷۰۰ھ) کہ ہر یک اقتداء اکبری این قوم را شایستگی دارد فرستادہ شد از مطالعۂ آں خالی نباشند و آں سہ رسالہ کہ ہم ایشان از منشآت فضایلمآب ملا شرف الدین علی (یزدی) روانہ کردہ بودند ما را بسیار خوشوقت ساختہ[5]"

رجحانِ طبع تصوف کی طرف مایل تھا اور وہ ہمیشہ کتب اخلاق و تصوف اور "حرفِ درویشاں و نکتۂ عارفاں" سے دل پیوند رکھتا تھا[6]۔ حکیم کے صوفیانہ ذوق میں فلسفۂ وحدت الوجود کی گیرائی ہے اس کے ساتھ ہی اُس کے یہاں امام غزالی کے فلسفۂ اخلاق و تصوف کی نظر ثانی و ترمیم ملتی ہے اور یہی اس کے نزدیک "تہذیبِ نفس کا واحد ذریعہ ہے"۔

---

[1] انشاء، ص ۲۴۳۔ [2] ایضاً ص ۵۲-۵۵، دربار اکبری (لاہور ۱۳۹۰) ص ۶۵۹۔ [3] منتخب ج ۳ ص ۱۶۷، ج ۲ ص ۳۷۱۔ [4] مخطوطۂ موزۂ برطانیہ نمبر ۱۰۔ آر نمبر ۹۰۴ (حصہ سوم) ص ۱۲۱-۱۲۹۔ [5] چہار باغ (مخطوطۂ دیوان ہند نمبر ۲۶۳) ص ۹ ب۔ [6] مخطوطۂ دانشگاہ بمبئی ص ۱۱۸ الف، ۲۰۷ ب، ۳۹ الف

حکیم ہمیشہ "سرگردانِ طریقت و حقیقت و مجاز" ہی رہا۔ ایک جگہ اپنا حال لکھتا ہے :- "صحبت بدن و مقتضائے استراحت آں حاصل است اما اطلاع بر بیماری نفس ناطقہ خاطر شکستہ را مشوش دارد و از خود ناراض۔"[1] پھر بھی "راہ و رسم منزلہا" سے اُس کی باخبری کی یہ دلیل ہے کہ ابوالفضل جو خود کو "گروہِ تجرد نژاداں" میں شمار کرتا ہے وہ حکیم کی "بوئے مردمی" اور "معنیٔ آدمیت" سے "قوتِ جاں و قوتِ عمل" کسب کیا کرتا تھا۔[2]

حکیم گو اخلاق و تصوف کے روحانی اقدار کو زندگی اور معاشرہ کے لئے ناگزیر سمجھتا ہے مگر ان میں مسایلِ حیات کے حل ہرگز نہیں ڈھونڈھتا بلکہ بیماری نفس سے تحفظ اور پاکباز زندگی بسر کرنے کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ حکیم اپنے عہد کے اُن باشعور دانشوروں میں سے تھا جن کی نظریں سماجی حقایق پر رہتی تھیں اور جو اپنے ماحول و معاشرہ کے تقاضوں کا شعور رکھتے تھے۔

مولانا محمد حسین آزاد اُس کی غربا پروری، حاجت روائی اور عالی حوصلگی کی داد اس طرح دیتے ہیں :-

"جو کماتے تھے کھاتے تھے کھلاتے تھے، کماتے تھے، نیک نامی کے باغ لگاتے تھے۔ ایسے تھے کہ اُن کی بیدینی کے سائے میں سیکڑوں دیندار پرورش پاتے تھے۔ عالم فاضل باکمال عزت سے زندگی بسر کرتے تھے۔"[3]

اُس کے معیارِ سخن اور ذوقِ نظر کی بلند پایگی کا یہ ثبوت ہے کہ زمرۂ متقدمین کا بڑے سے بڑا شاعر اُس کی نظر میں جچتا نہ تھا۔ اپنے بھائی ہمام کو "شعر خواندن و گفتن از بیماری ہائے نفس است۔ قدرے باید کرد" کی تلقین دیتا تھا مگر شعراء کی سرپرستی اور مالی استعانت سے ہاتھ کبھی نہیں اُٹھایا۔ جاگیردارانہ نظامِ معیشت میں اہلِ ہنر کے لئے قلم ہی کسبِ معاش کا ذریعہ اور آلۂ پیداوار تھا، اہلِ فن فروشوں میں عرفی، نظیری و ظہوری وغیرہ بھی تھے جو چاکہائے دل کو قلم کی سوئی اور آنسوؤں کے تاگوں سے رفو کر کے بیچتے پھرتے تھے ؎

کارِ ہزار سالہ رفو پیشِ خویش ریخت　　زیں چاکہا کہ ما بگریباں فرو ختیم

حکیم بازارِ سخن کے اُن رمز شناس اور فیاض خریداروں سے تھا جو ایسے ہی متاعِ جان و دل کے سوداگر تھے ؎

در کوئے ما شکستہ دلی می خرند و بس　　بازار خود فروشی ازاں سوئے دیگر است

حکیم ابوالفتح اور شیخ ابوالفضل

حکیم اُن خود فروشوں کو سخت ناپسند کرتا تھا جو ابوالفضل کے الفاظ میں "بازارِ عبارت و ہنگامۂ استعارات گرم" کر کے "فصاحت و بلاغت کا جامۂ مستعار" بیچتے پھرتے تھے۔ یہ دونوں قدماء کے کلام کے سخت نکتہ چیں تھے چنانچہ خاقانی ان کے نزدیک سخت صلہ سے زیادہ مستوجبِ سزا تھا، انوری کو ابوالفضل "ابوالمدیح ہجا بندہ" اور "ابوالاجداد مارب سخن" کے خطابوں سے یاد کرتا ہے اور حکیم اُسے ازروئے تصغیر انوریک کہا کرتا تھا۔ اسی طرح امیر خسرو بھی حکیم کے معیارِ ذوق تک نہیں پہونچتا تھا "خسرو ست و ہمیں دوازدہ بیت"۔[4]

ابوالفضل تو "مداحانِ ہرزہ گو" کی ادبی عظمت اور اُن کے کلام کی فنی افادیت اور شعری اقدار کا سرے سے منکر ہی تھا۔ ابوالفضل کی اسی عصبیت نے قصیدہ گویوں کو ادبی مجرم قرار دیدیا ہے اس کے برعکس حکیم کی حقیقت پسند نظروں سے ایک سماجی حقیقت پوشیدہ نہ رہ سکی۔ انوری پر حکیم کی تنقید کو کڑی ضرور ہے مگر ابوالفضل کی تنقیص سے زیادہ مدلل اور متوازن ہے اُس کے نزدیک صحتمند ادب ہی اعلیٰ ادب ہے حکیم کی شعری صلاحیتوں کا یہ عالم تھا کہ بقول محمد حسین آزاد :- "وہ خود اس فن کو لے بیٹھتے تو انوری و خاقانی سے ایک قدم بھی پیچھے نہ رہتے تک میدانوں آگے نکل جاتے تھے۔"[5]

---

[1] دیوانِ ہند ص ۱۱، الف ۔ [2] م - بمبئی - ب ۲۷ - [3] انشا - صفحہ ۲۳۰ - ۲۳۱ ۔ [4] دربارِ اکبری صفحہ ۱۹ الف ۔
انشا، صفحہ ۲۴۸ - ۲۴۴ - ۲۴۳ :- آئینِ اکبری (ترجمہ بلوخمن) ج ۱ ص ۴۶۹ ، منتخب ج ۳ ص ۱۶۸
[5] دربارِ اکبری ، ص ۲۲۵

ابوالفضل کا نظریۂ ادب

انشائی ابوالفضل کے دفترِ سوم میں قصیدہ نگاری کے خلاف ابوالفضل کے جو دلایل و براہین ہیں وہی اُس کے ادبی تخلیقات اور فنی نظریات کے وہ بنیادی نکات ہیں جن کی کسوٹی پر وہ سارے فارسی ادب کو پرکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک تصوف فن و ادب کی اساس ہے اور روحانی اقدار کو وہ معنویت و ہیئت کی روح تسلیم کرتا ہے۔ اسی لئے اسکے نزدیک سارے مداحانِ ہرزہ گوئی لایق تعزیر ہیں۔

چونکہ ابوالفضل تصوف کو فن کی اساس قرار دیتا ہے اسی لئے اُس کے شعور و ذوق کے تانے بانے ماورائیت کے تار و پود میں اُلجھے ہوئے ہیں، اس کا ادبی نظریہ ایک ایسے عالمِ بالا کی طرف اشارہ کرتا ہے جہاں صرف الہام اور وجدان کے فرشتے اُترتے ہیں۔

ابوالفضل کا ماورائی نظریۂ فن اُسے اس دُنیا سے دور 'عالم تمام حلقۂ دامِ خیال' میں پہونچا دیتا ہے۔ اُس کی ادبی تخلیقات میں بقول محمد حسین آزاد "خیالات کی بلند پروازی کا ایک عالم آباد ہے"۔ مگر وہ دُنیا جو دہلی، آگرہ اور فتحپور سیکری کی گلیوں اور بازاروں میں آباد تھی اُس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ اُس کی انشاء میں تصوف، حکمت اشراق اور فلسفہ و حکمت کی موشگافیاں ملتی ہیں، مگر نہ تو وہ دنیا کہیں دکھائی دیتی ہے جو دُلہن کی طرح سندر اور سجیلی ہے اور نہ وہ کردار نگاری نظر آتی ہے جو اپنے سماج اور معاشرہ کے شعور میں ڈوبی ہوئی ہو۔ "انشاء پردازی کلیہ خدا" مولانا آزاد کے الفاظ میں "اپنے لطفِ خیالات سے جیسی مخلوق چاہتا ہے الفاظ کے قالب میں ڈھال دیتا ہے"۔ مگر اس 'مخلوق' میں شعور کا فقدان اور جذبہ کی گیرائی مفقود ہے۔

"وہ اپنی طرز کا آپ ہی بانی تھا اور اپنے ساتھ ہی لے گیا پھر کسی کی مجال نہ ہوئی کہ اِس انداز سے قلم کو ہاتھ لگا سکے"۔ فارسی انشاء پردازی میں ابوالفضل کی انفرادی حیثیت مسلم ہے، بقولِ بلوخمن "۔۔ گو اُس کی تحریر ہر جگہ پڑھی جاتی ہے لیکن اس کا اتباع نہ کیا گیا اور نہ کیا جا سکتا ہے"[1] یہی ناقابلِ تقلید اسلوب اُسے اپنے معاصرین اور متاخرین میں ممتاز رکھتا ہے مگر اپنے عہد کے سماجی حقایق سے معرّا ہے۔

حکیم ابوالفتح کا نظریۂ ادب

برعکس اس کے ابوالفضل کی طرح حکیم اپنے ادب میں آسمان کے تارے توڑنے کی کوشش نہیں کرتا، بلکہ "شاہراہِ دل سے زبان پر جو کچھ اُترتا ہے"[2] اُسے وہ ظاہر کر دیتا۔ الہام اور وجدان اُس کے یہاں تخلیق کا ذریعہ نہیں بلکہ اُس کا ذوق اپنے عہد کے سماجی حقایق اور رجحانات کو سامنے رکھتا ہے۔

اکبر کے عہد میں سادہ نگاری کو فروغ ہوا اس میں اُس کی کوششوں کو بڑا دخل تھا، یہی وجہ ہے کہ حکیم کی سادہ طرزِ نگارش کو اکبر ابوالفضل کی مغلق انشاء پر ترجیح دیتا ہے۔ ایک رقعہ میں اپنے بھائی ہمام کو لکھتا ہے کہ کس طرح بادشاہ سلامت نے اُسے اور ابوالفضل کو ایک ہی مضمون کا فرمان لکھنے کا حکم دیا۔ حکیم کے مسوّدے کو شرفِ قبولیت حاصل ہوا اور داد بھی ملی کہ "حکیم آنرا خوب نوشتہ است"[3] سادہ نگاری کا حُسن حکیم کے ایجاز معانی اور اختصارِ عبارت میں ہے۔ مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ: "فیضی پہلا شخص ہے جس نے سادہ نگاری کی ابتداء کی، اِس طرز میں اس کا کوئی نظیر ہے تو حکیم ابوالفتح ہے، جس کے رقعات چہار باغ کے نام سے مشہور ہیں"[4] مگر دونوں کی سادہ نگاری کا حسن علٰحدہ علٰحدہ ہے۔ فیضی کی قند پارسی میں ہندوستانی اثر غالب ہے۔ حکیم گیلان کی زبان بامحاورہ اور ٹکسالی ہے کبھی گلستانِ سعدی کی خوشبو اُڑا لیتا ہے اور کبھی اُس کا مراسلہ مکالمہ بن جاتا ہے وہ خود بھی کہتا ہے "مکتوب نوشتن در حقیقت نحوی از سخن کردنست"[5]۔

سماجی کردار

وہ دیکھ رہا تھا کہ فارسی شاعری بابا فغانی کی طرزِ روش پر چلتے چلتے تھک گئی ہے اور ابھی تک محبوب کے طاقِ ابرو کے آگے سربسجود ہے۔ اس نے اپنی شعوری تنظیم سے فارسی شاعری کو ایک ایسے ادبی موڑ پر لا کھڑا کر دیا جو ادبیاتِ فارسی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے اور جس نے عرفی، نظیری اور فیضی وغیرہ کو ایک نیا راستہ دکھایا۔ فیضی اور عرفی کی شہرت ترکستان کے بازاروں تک پہونچ گئی اور وہاں

---

[1] آئین اکبری (ترجمہ بلوخمن) ج ۱ (سوانح ابوالفضل) دربارِ اکبری، ص ۴۹۹ - ۵۰۰ - [2] چہار باغ (م - دیوانِ ہند) ص ۷، ب - ایضاً (مخطوطۂ لندن اسکول آف اورینٹل اینڈ آفریقن اسٹڈیز) ص ۷، ب - ۸ الف - [3] م - او نیٹل اسکول صفحہ ۲۲ ب - ۲۳ الف - [4] شعر العجم ج ۳ ص ۶۷ - [5] چہار باغ (م بمبئی) ص ۱۹ ب

ان کا تتبع کیا جانے لگا۔[۱] ہندوستان سے لوگ عرفی کا دیوان اپنے ساتھ تبرکاً لے جاتے تھے۔ "ایرانیوں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا کہ فغانی کے بعد ایک طرزِ خاص پیدا ہوا، عبدالباقی رحیمی جو ایرانی ہے اس کو تازہ گوئی سے تعبیر کرتا ہے اور علانیہ تسلیم کرتا ہے کہ اس کا بانی اور رہنما حکیم ابوالفتح گیلانی تھا۔"[۲]

اکبر کا دورِ حکومت تہذیبی اقدار کی نشوونما، اور فروغ کا زمانہ تھا۔ اُس عہد کی مادی ترقیاں ایک خوشحال معاشرہ کی ضامن بن گئیں۔ اہلِ دولت اور حکمراں طبقہ کو خاص طور سے معاشی استحکام پہونچا۔ اہلِ ہنر اور اہلِ قلم کے لئے فتوحات کے دروازے کھل گئے۔ جب بازارِ سخن تیز ہوا تو ہر کوئی خوب سے خوبتر کہنے کی کوششیں کرنے لگا۔ باہمی چشمک، مسابقت اور حریفانہ پیشگی نے شاعری کو چمکا دیا۔

یہ مسلّم مسئلہ ہے کہ اکبری دور میں شاعری نے جو نیا دلکش اسلوب اختیار کیا اور جس کے نتائج فیضی، عرفی، نظیری وغیرہ کی سحر آفرینیاں ہیں وہ حکیم ابوالفتح گیلانی کی نکتہ آموزی تھی۔ آثرِ رحیمی میں لکھا ہے:- "مستعدان و شعر سنجانِ ایں زماں را اعتقاد آں ست کہ تازہ گوئی کہ دریں زمانہ درمیانۂ شعراء مستحسن است و شیخ فیضی و مولانا عرفی شیرازی وغیرہ بآں روش حرف زدہ اند باشارہ و تعلیم ایشان (حکیم ابوالفتح) بودہ۔"[۳]

---

[۱] براؤن، ج ۳ - ص ۱۶۳ - ۱۶۸ - [۲] شعر العجم ج ۴، ص ۱۷۴ - [۳] شعر العجم ج ۴، ص ۱۲۸ - آثرِ رحیمی - ج ۳ (۲) ص ۸۴۷ - ۸۴۸ -

نوٹ:- حوالہ شدہ مخطوطات اور کتب کے علاوہ اس مضمون کی تیاری میں مندرجۂ ذیل مآخذوں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے:- (۱) ترقی پسند ادب - علی سردار جعفری (۲) فیضی کا نظریۂ شعر (مضمون) ڈاکٹر عبدالوحید قریشی - (۳) انشاء پردازی میں مغلوں کا حصہ، مقالہ برائے ڈاکٹریٹ از ہمبرا یونیورسٹی - مؤمن محی الدین ("The Moghul Contribution to Persian Epistolography") - (۴) نگار، جنوری ۱۹۶۰ء صفحات ۶۷ - ۶۹ -

ورسٹڈ ویونگ اور ہوزری یارن

کی

ضروریات کی تکمیل کے لئے، یاد رکھئے

حرفِ آخر

کپور سپن

KAPUR SPUN

ہی ہے

تیار کردہ - کپور سپننگ ملز - ڈاک خانہ رآن اینڈ سلک ملز - امرت سر

جرأت کی ایک غیر مطبوعہ مثنوی

(حسن و عشق)

(فرمان فتحپوری)

کلیاتِ جرأت کے مختلف مطبوعہ اور قلمی نسخوں میں تیس بتیس چھوٹی چھوٹی مثنویاں ملتی ہیں، لیکن ان میں صرف تین مثنویاں ایسی ہیں جنہیں کوئی قصہ یا افسانہ نظم کیا گیا ہے، صرف افسانوی مثنویاں فنی و ادبی حیثیت سے بھی قابلِ توجہ ہیں، باقی مثنویاں بہت معمولی درجہ کی ہیں اور ان میں شاعرانہ محاسن نظر نہیں آتے۔ افسانوی مثنویوں کا موضوع چونکہ حسن و عشق سے تعلق رکھتا ہے اس لئے جرأت نے اپنی طبعی مناسبت کی وجہ سے کمالاتِ فن کی صورتیں پیدا کرلی ہیں۔ ان عشقیہ منظوم افسانوں میں "حسن و عشق" سب سے بہتر اور طویل ہے۔

"حسن و عشق" کی داستان فی نفسہٖ زیادہ طویل نہ سہی پھر بھی اسے طول دے کر نظم کیا گیا ہے اور اس کے اشعار کی تعداد ایک ہزار کے قریب پہونچتی ہے۔ جلال الدین جعفری صاحب کا بیان ہے کہ:- "کلیاتِ جرأت میں اس مثنوی کا نام 'خواجہ حسن' لکھا ہے"[1]۔ معلوم نہیں کلیاتِ جرأت کے کس نسخہ کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی گئی ہے، کلیاتِ جرأت کے جو نسخے میری نظر سے گزرے ہیں ان میں اس مثنوی کا نام "خواجہ حسن" نہیں بلکہ "حسن و عشق" بتایا گیا ہے[2]۔ یہ مثنوی مطبوعہ نسخوں میں موجود نہیں ہے اور پہلی بار ۱۹۲۳ء میں رسالہ اردو میں طبع ہوکر منظرِ عام پر آئی ہے۔ اس میں بھی اس کا عنوان حسن و عشق ہی دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر گیان چند[3] اور عبدالقادر سروری[4] نے بھی "حسن و عشق" ہی کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے اس لئے نام کے سلسلہ میں صاحبِ تاریخ مثنویاتِ اردو کی رائے درست نہیں معلوم ہوتی[5]۔

مثنوی حسن و عشق میں پیر طریقت خواجہ حسن اور ان کی منظورِ نظر طوائف بخشی کی داستانِ عشق نظم کی گئی ہے۔ جرأت نے اس مثنوی میں اس امر پر بار بار زور دیا ہے کہ ان کے منظوم قصے کو فرضی خیال نہ کیا جائے۔ انھوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ شنیدہ نہیں دیدہ ہے۔ اس میں محض افسانویت نہیں بلکہ واقعیت و حقیقت ہے، بات یہ ہے کہ وہ خود خواجہ حسن کے ارادت مندوں میں تھے۔ فیض آباد سے لے کر اٹاوہ اور اٹاوہ سے لے کر لکھنؤ تک وہ خواجہ حسن کے ساتھ رہے ہیں اور انھوں نے حسن و طوائف بخشی کے معاملاتِ محبت کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ جرأت کا بیان درست معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ جرأت کے عہد میں خواجہ حسن نامی ایک بزرگ کا ذکر ادبی تذکروں اور تاریخوں میں ملتا ہے۔ حکیم قدرت اللہ نے لکھا ہے کہ:-

"خواجہ حسن دہلوی ولد خواجہ محمد ابراہیم ابن غیاث الدین ابن محمد شریف ابن ابراہیم جو کہ خواجہ کھار مودودی اور بنام حسن

---

[1] تاریخ مثنویاتِ اردو صفحہ ۲۷

[2] کلیاتِ جرأت قلمی مرقومہ ۱۲۹۲ھ صفحہ ۹۲۸ تا ۹۸۶ و کلیاتِ جرأت قلمی مرقومہ ۱۲۱۵ھ - مملوکہ انجمن ترقی اردو کراچی۔

[3] نگار اصنافِ سخن نمبر صفحہ ۸۰

[4] اردو مثنوی کا ارتقاء صفحہ ۱۱۳

[5] مثنوی کے ابتدائی شعر سے کریں گی چشم سب کی خوں فشانی کہ حسن و عشق کی ہے یہ کہانی
سے بھی "حسن و عشق" کی تائید ہوتی ہے۔

مشہور ہے یہ سید حسینی ہے، آبا و اجداد اس کے شاہجہاں آباد میں پہاڑی پر رہتے تھے چند سال اول تذکرہ لکھنے علی ابراہیم کے حسن آکر لکھنؤ میں رہا۔ سرکار نواب سرفراز الدولہ حسن رضا خاں کے اخیروں میں بھرتی ہوا۔ بیشتر بریلی میں رہتا تھا۔ علم موسیقی اور علم ریاضی میں اُس کی شہرت تھا۔ علم ہیئت میں بھی محنت کرتا تھا، خصوصاً تصوف بہت جانتا تھا۔ صاحب دیوان ہے۔ جعفر علی حسرت سے ابتدا میں اُس نے اصلاح لی تھی۔ اور قلندر بخش جرأت سے بھی ملاقات رکھتا تھا۔ خوش طبع اور تماشا بیں آدمی تھا۔ جنتر منتر وغیرہ طلسمات میں مصروف رہتا تھا۔"[1]

اوپر خواجہ حسن کے جو اوصاف بتائے گئے ہیں وہ سب "مثنوی حسن و عشق" کے ہیرو میں پائے جاتے ہیں اس لئے اسے خواجہ حسن کے داستان عشق خیال کرنے میں شبہ نہ کرنا چاہئے۔ قاسم نے مزید تفصیلات سے لکھا ہے کہ :-

"وہ بہت خلیق نہایت خوش اختلاط تھا۔ شعر اُس کا بامزہ اور پرکیف ہے لکھنؤ میں ایک بازاری رنڈی بخشی نام سے علاقہ خاطرداری پیدا کر کے اس کا نام ہر غزل کے آخر یعنی مقطع میں ڈالتا تھا، جیسا کہ یہ شعر ہے :-

جان بخشی کو نہ آیا وہ دمِ نزع حسنؔ
اُس نے اس وقت میں بھی مجھ سے چرائیں آنکھیں"[2]

یہ بیان بھی درست ہے اس لئے کہ مثنوی "حسن و عشق" میں اس قسم کی متعدد غزلیں شامل ہیں۔ دو غزلیں تو ایسی ہیں جن کی ردیف ہی بخشی ہے اور تین چار غزلیں ایسی ہیں جن میں صرف مقطع نہیں بلکہ متعدد شعروں میں بخشی کا نام آیا ہے مثلاً ایک غزل کا مطلع ہے :-

بچے جی کیونکہ اس دردِ سخن سے
ملے جب تک نہ یہ بخشی حسن سے

اِن امور سے جرأت کے اس دعوے کو تقویت پہونچتی ہے کہ انھوں نے "حسن و عشق" میں جو قصہ نظم کیا ہے وہ فرض نہیں بلکہ حقیقت سے اس کا گہرا تعلق ہے۔

صاحب تاریخ مثنویات اُردو نے اس منظوم قصے کا سن تصنیف ۱۱۹۷ھ یا ۱۲۰۲ھ بتایا ہے[3]۔ یہ خیال بھی درست نہیں معلوم ہوتا، جرأت نے خود ایک جگہ نہیں بلکہ دو جگہ اس کی تاریخ تصنیف یوں نظم کر دی ہے :-

۱۔ یہی تاریخ اب اُس کی عیاں ہے — کہ حسن و عشق کی یہ داستاں ہے
۱۱۹۷
۲۔ سراپا کی یہی تاریخ نکلی، — ہوا ہے دیکھ لو اوصاف بخشی
۱۱۹۷

دونوں شعر کے آخری مصرعوں سے ۱۱۹۷ھ نکلتا ہے۔ بعض نے چونکہ شعر کے آخری مصرع میں "حسن و عشق" کے بجائے "حسن اور عشق" اس لئے اُن کو سال تصنیف نکالنے میں مغالطہ ہوا ورنہ اُوپر کے مصرع صاف پتہ دیتے ہیں یہ مثنوی درصل ۱۱۹۷ھ میں لکھی گئی ہے۔

اُردو کی عام افسانوی مثنویوں کی طرح یہ مثنوی بھی قصہ کو براہ راست زیر بحث نہیں لاتی۔ آغازِ داستان سے پہلے حمد و نعت و مناجات کے اشعار ہیں اس کے بعد تاثیر عشق کے عنوان سے اس انداز کے سولہ اشعار کہے گئے ہیں ؎

سنو سوز بیانِ عشق ہے یہ — عجائب داستانِ عشق ہے یہ
کریں گی چشم سب کی خوں فشانی — کہ حسن و عشق کی ہے یہ کہانی

---

[1] طبقات الشعراء از حکیم قدرت اللہ ——— [2] مجموعہ شعر۔ مرتبہ حافظ محمود شیرانی، صفحہ ۲۰۵
[3] تاریخ مثنویات اُردو صفحہ ،،

بعدازاں اصل واقعہ شروع ہوتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :-

جرأت جس وقت فیض آباد میں مقیم تھے وہاں ایک صوفی منش بزرگ خواجہ حسن بھی رہتے تھے یہ علم ظاہری و باطنی کے ماہر تھے اور گردونواح میں اُن کے کشف و کرامات کی شہرت تھی۔ چونکہ شہر کے اکثر شرفاء و روساء خواجہ حسن کے حلقۂ ارادت میں داخل تھے اس لئے قلندر بخش جرأت بھی بہت جلد اُن کی طرف کھنچ گئے، خود بیان کرتے ہیں کہ :-

کہ ناگہ اک بزرگ آیا جو اُس جا ہوا شدت سے میں مشتاق اُس کا
میسر آئی بارے مجھ کو صحبت بجا ہے گر کہوں پیرِ طریقت
کروں در پردہ تا کے وصف ارقام ہے اُس کا حضرت خواجہ حسن نام،

خواجہ صاحب کی صحبتوں میں زندگی عیش و اطمینان سے گزر رہی تھی کہ ناگاہ سفر درپیش آیا جب نواب محبت خاں، فیض آباد سے اٹاوہ گئے تو جرأت و خواجہ حسن بھی وہیں پہونچ گئے لیکن یہ جگہ پسند نہ آئی۔ فیض آباد کی رنگین صحبتیں یہاں میسر نہ تھیں اس لئے بہت جلد اٹاوہ سے طبیعت اُچاٹ ہوگئی ؎

عجب وحشت سرا تھی واں کی بستی کسی صورت نہ اُس جا گہ لگا جی،

چار ناچار لکھنؤ پہونچے۔ چونکہ خواجہ حسن صوفی ہونے کے باوجود رنگین مزاج شخص تھے اور زمانہ کی مروجہ متصوفانہ روش کے مطابق قوالی اور رقص و سرود کی محفلوں میں بھی اکثر شریک ہوتے تھے اس لئے لکھنؤ کی ڈیرہ دار طوائفوں سے وہ اچھی طرح متعارف تھے۔ رقص و سرود کے انھیں مشغلوں میں خواجہ حسن کی ملاقات ایک ایسی طوائف سے ہوئی جو اپنی متانت کی وجہ سے "متن" کے نام سے مشہور تھی۔ متن کے ڈیرے میں راحت و بخشی نامی دو خوبصورت نوجوان رنڈیاں اپنے نغمہ و رقص و حسن کے لئے خاص شہرت رکھتی تھیں۔ متن کے یہاں خواجہ کی آمد و رفت تھی ہی ایک دن بخشی سے بھی آنکھیں چار ہوئیں اور وہ دونوں ایک دوسرے پر دل و جان سے فدا ہوگئے، بخشی کا التفات خواجہ حسن پر حد سے سوا تھا۔ اس لئے جرأت کے الفاظ میں بعض "ظاہر بیں" رشک و حسد کی آگ میں جلنے لگے، چنانچہ انھوں نے بخشی کی سرپرست طوائف متن کو بہکایا کہ اگر بخشی صرف خواجہ حسن کی ہوکر رہ گئی تو اس کی آمدنی میں خلل پیدا ہوجائیگا جس حسین و نوجوان طوائف کی کشش سے لوگ متن کے یہاں آتے ہیں وہ رفتہ رفتہ کھسک جائیں گے۔ جرأت کا بیان ہے کہ :-

کہا یہ مالکہ سے اس کی یک بار ذرا تو اپنے گھر سے ہو خبر دار
ترے گھر میں جو یہ اک نازنیں ہے سو وہ اب حکم میں تیرے نہیں ہے
ترے گھر میں جو یہ آتے ہیں حضرت ادب کرتی ہے جن کا تو نہایت
خدا جانے انھوں نے کیا پڑھایا جو اُس نے سارے عالم کو بھلایا
جو تو چاہے کہ اب خوش گزرے اوقات تو کر موقوف حضرت سے ملاقات
نہ مانے گی ہماری سینہ سوزی تو پھر موقوف ہو جائے گی روزی
یہ آفت اس کے جی میں جو سمائی کہاں سے ہووے گی تیری کمائی

اب تو متن کے کان کھڑے ہوئے۔ اُس نے معاملات پر غور کیا تو خواجہ حسن اور بخشی کے باہمی ربط سے آمدنی کم ہوجانے کا واقعی خطرہ نظر آیا۔ پہلے تو ہچکچائی لیکن عقیدت و ارادت کے باوجود اس نے ایک دن ہمت کرکے خواجہ حسن سے کہدیا کہ :-

مرے گھر کا بگڑتا ہے اب اسلوب
جو حضرت تم نہ اب آؤ تو ہے خوب

خواجہ حسن نے پہلے تو متن کو اونچ نیچ سمجھایا۔ صفائی و کدورت کی تعریف بتائی، عشق و ہوس کا فرق سمجھایا، مجاز و حقیقت کے

تعلق و مدارج پر تقریر کی - حسن و عشق کے ربط، ان کی تاثیر اور کرشمہ سازیوں کا فلسفہ چھیڑا - لیکن متن پر خواجہ صاحب کی تقریر کا کچھ اثر نہ ہوا اور بقول جرأت :-

یہ سب تقریر عاشق کی سُنی جب — وہ بے باکی سے یوں کہنے لگی تب
سنو حضرت جی یہ کسبی کا گھر ہے — ہزاروں عاشقوں کا یاں گزر ہے
ہزاروں لاکھوں یاں آتے ہیں عشاق — ولے آنا تمہارا ہم کو ہے شاق

خواجہ حسن، متن کی اس طعن آمیز گفتگو کی تاب نہ لاسکے اور متن کو اس کی حرکات کے نتائج بھگتنے کی دھمکی دیکر اُٹھ کھڑے ہوئے

بگڑ کر کے اُس نے جب کہا یہ — تو خواجہ نے جواب اُس کو دیا یہ
گزارا فاسقوں کا یاں ہوا ہے — کوئی عاشق نہیں تجھ کو ملا ہے
چلے لو - اب تو یاں سے اپنے گھر ہم — ولے کرتے ہیں یہ تجھ کو خبر ہم
کہ تم گر مبتلائے درد و غم ہو — وگر دشوار لینا تم کو دم ہو
نہ کیجو سحر و افسوں ہم سے منسوب — سمجھتے ہیں اسے درویش معیوب

اُدھر خواجہ حسن، بخشی سے جدا ہوئے - اُدھر اُن پر دورہ پڑا، چونکہ خواجہ حسن، بخشی سے والہانہ محبت کرتے تھے، اس لئے اُنکی وحشت روز بروز بڑھتی گئی، کھانا پینا چھٹ گیا - ایک عالم وہ تھا کہ :-

جہاں تک خوبرو تھے اور گل اندام — وہ حاضر صبح سے رہتے تھے تا شام
کبھی جاتے کبھی اُن کو بُلاتے — وہ آکر ناچتے گاتے بجاتے

کہاں یہ وقت آگیا کہ تنہائی کے سوا کوئی یار و مددگار نہ تھا - عالم بیخودی میں دربدر مارے پھرتے اور در و دیوار سے اپنا سر ٹکراتے - اس اضطراب نے آخر آخر ان کی یہ حالت کردی کہ :-

کبھی گھر میں کفِ افسوس ملتا — کبھی گھبرا کے پھر باہر نکلتا،
کھڑے رہنا کسی رستے پہ جاکر — کہ شاید کوئی لیجاوے بلا کر،
نہ کل پڑتی جو مارے بے کلی کے — تو جاکر گرد پھرنا اُس گلی کے،
کبھی بستی میں بے تابانہ پھرتا، — کبھی صحرا میں جوں دیوانہ پھرتا
کبھی دھرتا تھا منہ پر آستیں کو — کبھی گھبرا کے اُٹھ جانا کہیں کو
کبھی منہ ڈھانپ کر ظاہر میں سوتا — کبھی وہ دربدر پھرتا تھا روتا

خواجہ حسن کی یہ حالت دیکھ کر لوگ کفِ افسوس ملتے تھے، اُن کے مریدوں اور عقیدت کا تو یہ تھا کہ :-

یہی کہتے تھے سب آپس میں رو رو
ہوا کیا حضرتِ خواجہ حسن کو

اس اثنا میں اُدھر بھی عشق نے اپنی تاثیر دکھائی - جس جذبۂ محبت نے خواجہ حسن سے گلی گلی کی خاک چھنوائی تھی اُسی نے محبوبہ کی بھی وحشت بڑھائی - کچھ دنوں تو بخشی نے انتہائی صبر و ضبط سے کام لیا - لیکن عشق پر کب کسی کا زور چلا ہے - ایک دن ایسی غشی طاری ہوئی کہ کئی دن تک ہوش نہ آیا - سب حیران و پریشان تھے کسی کی سمجھ میں کوئی علاج معالجہ نہ آتا تھا :-

کوئی کہتا تھا یہ ہے سخت عیّار — کیا ہے مکر اُس نے یہ ہے مکّار
کوئی کہتا تھا دم سادھا ہے اُس نے — عمل حضرت سے جو سیکھا تھا اُس نے

کوئی کہتا تھا یوں جو نرم دل تھا — مبادا ہوگیا ہو اُس کو سکتہ
کوئی کہتا تھا اب فصد اس کی کھلواو — تغافل مت کرو فصاد بلواؤ
کوئی عامل جو ہو تو اس کو بلاؤ — فتیلہ دو اسے جھڑوا رپھنکواؤ

لوگ اسی سوچ بچار میں لگے تھے کہ بخشی کی حالت غیر ہونے لگی :-

لگی کہنے وہ یوں دیوانہ پن سے — ملا دو کوئی بخشی کو حسن سے
بچے جی کیونکہ اس درد و محن سے — ملے جب تک نہ یہ بخشی، حسن سے
مجھے جینے دو اُس کا نام مارو — رکھو مت باز۔ از کارِ حسن سے

غرض جب بخشی کی جان کے لالے پڑ گئے تو متن نے مجبوراً پھونک جھاڑ کے لئے خواجہ حسن کو بلوا بھیجا۔ خواجہ حسن آئے اور انھوں نے کشف و کرامات کے ذریعہ بخشی کا مرض دور کر دیا۔ صحتیابی کے بعد متن نے خواجہ حسن سے پھر بے اعتنائی برتی اور بخشی و حسن کی ملاقاتوں پر پابندی لگا دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بخشی دوبارہ اسی مرض میں مبتلا ہوگئی۔ چار ناچار متن نے حسن کو پھر بلوایا۔ اور بخشی اچھی ہوگئی۔ لیکن جوں ہی متن، بخشی کو خواجہ حسن سے جدا کرتی وہ پھر بیمار پڑ جاتی۔ مجبوراً متن کو اپنی روش بدلنی پڑی۔ اُس نے خواجہ حسن کی آمد و رفت سے پابندی اٹھالی اور بخشی و حسن دونوں عیش کی زندگی بسر کرنے لگے۔

یہ مجازی رنگ کا ایک واقعہ ہے جسے جرأت نے حقیقت کا رنگ دے کر نظم کرنے کی کوشش کی ہے۔ داستان کا ڈھانچا خواجہ حسن کی کرامات، بخشی کے سراپا اور حسن و بخشی کے غم فراق پر قایم ہے۔ چونکہ جرأت کو داستان یا قصہ سنانے سے زیادہ خواجہ حسن کے روحانی تفرقات و کمالات کا ذکر کرنا مقصود تھا اس لئے انھوں نے اس مجازی کہانی میں کسی جگہ بھی ایسے جذبات و واقعات کو نظم نہیں کیا جو مقتضائے بشری سے بالعموم معاملات محبت میں پیش آتے ہیں۔ انسانی فطرت اور اس کی خواہش کو نظر انداز کر کے واقعہ نظم کیا گیا ہے، نتیجہ ہوا کہ قصہ بے جان ہوگیا۔ اس میں وہ اثر انگیزی و دلکشی پیدا نہ ہوسکی جو اس قسم کی عشقیہ داستانوں کا خاصہ ہے۔ ہر چند کہ مثنوی میں ہیرو اور ہیروئن دونوں کے غم فراق کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے پھر بھی ہم ان کے غم و اندوہ سے متاثر نہیں ہوتے۔ شاید اس لئے کہ ان سے تکلف و تصنع کی بو آتی ہے۔ جذبات کی ترجمانی کی گئی ہے لیکن چونکہ یہ جذبات شدید، گہرے، اور سچے نہیں ہیں اس لئے اُن کا اثر ہمارے دلوں پر بہت کم ہوتا ہے۔ قصہ پڑھ کر ہم عشق کی تاثیر سے کہیں زیادہ خواجہ حسن کی روحانی طاقت کے قایل ہو جاتے ہیں۔ صاف پتہ چلتا ہے کہ حسن و عشق کے معاملات نہیں بلکہ خواجہ حسن کی کرامتوں کے اظہار کے لئے قصہ سنایا گیا ہے۔ لیکن چونکہ جرأت بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں اس لئے وہ طویل نظم کی صورت میں اس کام سے عہدہ برآ نہ ہوسکے۔ خواجہ حسن۔ بخشی اور متن تینوں میں سے کسی ایک کی شخصیت بھی ہمارے سامنے پورے طور پر نہیں اُبھرتی۔ متن کا کردار ایک ڈیرہ دار طوائف کا کردار ہے اور بڑی حد تک اس طبقے کے عادات و اطوار کی نمایندگی کرتا ہے۔ لیکن بخشی و حسن کے کردار میں کوئی کشش نظر نہیں آتی۔ بخشی کوئی شریف گھرانے کی پردہ نشین خاتون نہیں تھی کہ بازار میں قدم نکالنا مشکل تھا۔ مانا کہ متن کے قبضے میں تھی لیکن حسن کی محبت میں اس کا گھر سے نکل جانا دشوار نہیں آتا۔ ذاتی شرم و حیا اور خاندانی ننگ و ناموس جو ایسے موقع پر مانع ہوتے ہیں بخشی کے لئے کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے اس لئے حسن کے فراق میں اُس کا رو رو کر جان دینا کڑھنا اور گھٹنا ایسی چیزیں ہیں جو مقتضائے حال کے مطابق نہیں ہیں۔ اسی لئے ہمیں بخشی کی محبت پر شبہ ہونے لگتا ہے جب خواجہ حسن کی کراماتوں اور بد دعاؤں کا یہ اثر تھا کہ بخشی بار بار بیمار پڑ سکتی تھی اور شفا پا سکتی تھی۔ تو پھر حسن کو بخشی کے یہاں دوڑ دوڑ کر جانے یا اُس کے فراق میں مارے مارے پھرنے سے کیا فایدہ تھا۔ وہ چاہتے تو بخشی کو اپنے پاس کھینچ بلواتے، اپنی روحانی قوتوں سے جدائی کو وصال سے بدل لیتے اور جس سے محبت کرتے تھے کم از کم اسے کرب و اضطراب میں مبتلا نہ کرتے۔ اب اگر یہ ساری چیزیں صرف اس لئے کی گئی تھیں کہ ڈیرہ دار طوائف یا تماشا بیں اُن کی قوت باطنی کے قایل ہو جائیں تو پھر اسے جذبۂ عشق کی تاثیر سے تعبیر کرنا غلط ہے۔

جب شہر کے سارے امرا و رؤسا خواجہ حسن کے مریدوں اور معتقدوں میں شامل تھے تو آخر ایک معمولی طوائف کو قایل معقول کرنے کے لئے اتنی زحمت کیوں اُٹھائی گئی - ایسا معلوم ہوتا ہے تاثیر عشق دکھانے کے لئے نہیں بلکہ صرف خواجہ حسن کے کشف و کرامات کا تعارف کرانے کے لئے یہ واقعہ طول دے کر نظم کیا گیا ہے - نتیجہ ظاہر تھا - اس میں سیرت نگاری، واقعہ نگاری اور جذبات کی مصوری کے وہ محاسن پیدا نہ ہوسکے جو میر حسن، نسیم، مومن اور مرزا شوق کے منظوم قصوں میں ملتے ہیں - مولوی عبدالحق صاحب کا یہ خیال بڑی حد تک درست ہے کہ :-

"جرأت کا کلام سلاست و صفائی و فصاحت کے لئے مشہور ہے - اس مثنوی میں یہ تمام خوبیاں بدرجۂ کمال موجود ہیں"[1]

لیکن صرف سلاست بیان و فصاحت زبان سے کوئی اچھی طویل نظم یا مثنوی وجود میں نہیں آئی - طویل نظموں کے لئے جب تک میر حسن کی طرح برسوں دل کا خون نہ کیا جائے کلام میں رنگینی - تازگی اور ابدی حسن و اثر کے نقوش نہیں اُبھرتے - عبدالقادر سروری کا یہ خیال بھی درست ہے کہ :-

"اس کا قصہ طبع زاد ہے اور غالباً اس کی اکثر جزئیات حقیقت پر مبنی ہیں - اس میں فوق فطرت عناصر بھی نہیں ہیں اس کا اخلاقی پہلو بھی کارآمد ہے"[2]

لیکن اس میں کہانی کے وہ اہم اجزا اور اسلوب کی وہ سادگی و پرکاری نہیں ہے جو کسی شاہکار منظوم قصہ کو جنم دیتی ہے، اس لئے مثنوی حسن و عشق کو اعلیٰ درجہ کا نہیں بلکہ دوم درجہ کا کارنامہ خیال کرنا چاہئے -

حسن و عشق کے سوا جرأت کے یہاں دو افسانوی مثنویاں اور ملتی ہیں ایک "کارستانِ اُلفت"[3] دوسرے "راجہ جیپری"[4] ——— کارستانِ الفت میں چار سو کے قریب اشعار ہیں اور اس نظم کے پردے میں جرأت نے ایک پردہ نشین خاتون کی داستانِ محبت بیان کی ہے :-

کروں منھ کھول کر یوں قصہ خوانی — کہ اک پردہ نشیں کی ہے کہانی
بیاں اس کا مناسب ہے بہ ابہام — یہ بدنام محبت کیونکہ لے نام

نفس مضمون صرف اس قدر ہے کہ ایک ماہ پیکر کی نگاہیں دفعتاً ایک نوجوان سے چار ہوئیں، دونوں ایک دوسرے کے گرویدہ و دلدادہ ہوگئے — تعلقات بڑھتے گئے - گھروں میں آمد و رفت شروع ہوئی اور بے تکلف صحبتوں کا لطف آنے لگا - لیکن یہ سلسلہ بہت دنوں قایم نہ رہ سکا - ان کے ملنے پر پابندیاں عاید کردی گئیں - نتیجہ ظاہر تھا، دونوں غم فراق کی آگ میں جلنے لگے اس لئے شاعر نے مثنوی کے آخر میں یہ دُعا مانگ کر :-

کہ یارب ہو کوئی اسلوب ایسا، — رہیں عاشق اور معشوق یکجا

قصے کو ختم کر دیا — یہ قصہ پلاٹ کے اعتبار سے بھی بہت معمولی ہے، جذبات نگاری یا منظر کشی کے لحاظ سے بھی اس میں کوئی جان نہیں ہے -

راجہ جیپری میں راجہ نامی ایک برہمن زادے کا عشقیہ قصہ نظم ہوا ہے، ایک دن برہمن زادہ تیرتھ کے لئے جا رہا تھا کہ ایک پری وش پر نظر پڑی اُس نے تیر نظر سے گھایل کر دیا - راجہ نے اسے رام کرنا چاہا مگر قابو میں نہ آئی، جب راجہ نے بہت پیچھا کیا تو ماہ وش نے اس کی

---

[1] رسالہ اُردو جنوری ۱۹۲۳ء
[2] اُردو مثنوی کا ارتقا صفحہ ۱۱۲
[3][4] کلیات جرأت قلمی مرقومہ تقریباً ۱۲۱۵ھ صفحہ ۱۱۳ - ۱۳۲

محبت کا امتحان لینا چاہا۔ اور رتن جوگی کا سراغ لگانے کی شرط لگائی :-

تو وہ بولی اگر تم چاہتے ہو خبر مجھ کو رتن جوگی کی لا دو'

راجہ، جوگی کی تلاش میں نکلا، راستے میں ایک درویش ملا۔ اس راجہ کو ملول و غمزدہ پاکر اس کی دلجوئی و تسلی کا سامان فراہم کی فقیر نے راجہ کو یقین دلایا کہ وہ بہت جلد رتن جوگی تک پہونچ جائے گا اور اپنے ارادے میں کامیاب ہوگا۔ یہیں یہ قصہ ختم ہو جاتا ہے۔ یہ قصہ بھی کارستانِ الفت کی طرح بہت معمولی ہے۔ یہ دونوں منظوم افسانے محض تاریخی حیثیت رکھتے ہیں اور صاف پتہ دیتے ہیں کہ جرأت میں مثنوی یا منظوم قصہ نگاری کا کوئی خاص سلیقہ نہ تھا[1] انھوں نے میر و میر حسن اور اثر کے رنگ میں مثنویاں لکھنے کی کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ تیس بتیس مثنویوں میں مثنوی " حسن و عشق " ایسی ہے جس میں کم و بیش ادبی محاسن نظر آتے ہیں اور سچ پوچھو تو اسی ایک مثنوی کی بدولت جرأت کا نام مثنوی نگاروں میں لیا جاتا ہے۔

---

[1] نگار اصناف سخن نمبر۔ صفحہ ۸۰

مادرِ وطن کے فلاح و بہبود کے لئے

ہمارے اقدامات

نہایت نفیس، پایدار اور ہم وار

اونی ویونگ یارن

اور

ہینڈ نٹنگ وول

ہمارے ہاں جدید ترین طریقے سے طیار کئے جاتے ہیں

گوکل چند رتن چند وولن ملز (پرائویٹ) لمیٹیڈ (انکار پوریٹیڈ ان بمبئی)

گورنمنٹ روڈ امرتسر

جگرؔ کی حیاتِ معاشقہ کا ایک ورق

(محمد عظیم فیروزآبادی)

شیرازؔ، شعر و ترنم کا ایک پیکرِ رنگین، جس کی محبت جگرؔ کا ایمان اور جس کا آستانہ جگرؔ کا طور تھا، جس کی جگرؔ نے سالہا سال بت سمجھ کر پرستش کی اور جس کے حُسن و جمال نے جگرؔ کی زندگی اور شاعری کو زندگی بخشی۔ وہ شمع آج بھی مین پوری کے ایک گوشہ میں بحالتِ افسردگی موجود ہے گو اس کی عشوہ طرازیوں نے اب زاہدانہ تقدس کی صوت اختیار کر لی ہے۔

مین پوری کے اُجڑے دیار میں مجھے اس کا پتہ چلانے میں زیادہ دشواری نہیں ہوئی۔ جیسے ہی مکان کے اندر داخل ہوا میں نے دیکھا کہ ایک بڑی بی چارپائی پر سمٹی سمٹائی پڑی ہیں۔ سر کھلا ہوا، بال زیادہ تر سفید، چہرہ پر جھریاں پڑی ہوئیں، آنکھوں سے ذہانت و تقدس کے آثار نمایاں۔

یہ شیرازؔن تھی، جگرؔ صاحب کی شیراز جس کا ذکر خود انھوں نے اس طرح کیا ہے :-

وہ کہتے ہیں سب دل کے انداز کہئے — محبت کا انجام و آغاز کہئے،
ہر اک راز بے پردۂ راز کہئے — کہاں تک غمِ عشق شیراز کہئے
کہ ہر آرزو محشرِ آرزو ہے

(محمد عظیم)

شیرازؔن :- (چارپائی سے اُٹھتے ہوئے) کہئے کس کی تلاش ہے آپ کو؟

میں :- شیرازؔن سے ملنا چاہتا ہوں۔

شیرازؔن :- (دالان میں لیجا کر مجھے ایک تخت پر بیٹھنے کی فرمائش کرتے ہوئے) جی، شیرازؔن میرا ہی نام ہے، فرمائیے؟

میں :- مجھے جگرؔ صاحب کے بارے میں آپ سے کچھ معلومات حاصل کرنی ہیں۔

شیرازؔن :- شوق سے! بہتر یہ ہوگا آپ سوالات کرتے جائیں اور میں ان کے جوابات دیتی جاؤں۔

(اتنے میں شیرازؔن کی چھوٹی بہن اغماضؔن بھی ان کے قریب ہی چارپائی پر آ بیٹھیں اور چھالیہ کترتے ہوئے مجھ سے پان کھانے کی درخواست کی)

میں :- میں پان نہیں کھاتا۔

اغماضؔن :- پھر کیا تواضع کی جائے آپ کی۔ چاء منگوائی جائے۔

میں :- مہربانی ہے۔

اغماضؔن :- آپ پان بھی نہیں کھاتے، چاء کا بھی شوق نہیں۔ چاء تو پی ہی لیجئے کیا مضایقہ ہے۔

میں :- صرف جگرؔ صاحب کے بارے میں اپنی تشنگی رفع کرنے آیا ہوں۔

اغماضؔن :- (کسی قدر متاسفانہ لہجہ میں) بڑے بھلے آدمی تھے بے چارے! بڑے اچھے آدمی تھے! ہمارا ان کا ساتھ کوئی سولہ سترہ

سال تک رہا، کیا تعریف کی جائے ان کی، بڑے بھلے آدمی تھے۔

میں :۔ جگر صاحب سے آپ کی ملاقات کہاں اور کس سن میں ہوئی۔

شیرازن :۔ سن دن تو مجھے یاد نہیں، لیکن اس وقت میری عمر سولہ سترہ سال کی تھی اور جگر صاحب کوئی پچیس تیس سال کے ہوں گے یہیں اسی مکان میں اصغر صاحب انھیں اپنے ساتھ لائے تھے۔

میں :۔ اب آپ کی عمر کیا ہوگی۔

شیرازن :۔ لگ بھگ ساٹھ کے قریب سمجھئے۔

میں :۔ یہ اصغر صاحب کون ہیں۔

شیرازن :۔ اصغر حسین یہاں ایک مختار تھے۔ خاصی پریکٹس تھی ان کی۔ قریب ہی ان کا پھاٹک ہے۔ انتقال ہوئے تھوڑا عرصہ ہوا۔

میں :۔ اصغر گونڈوی سے بھی آپ واقف ہیں۔

شیرازن :۔ جی نہیں۔

میں :۔ اصغر صاحب، جگر کے استاد تھے۔ کہا جاتا ہے عینک کا کاروبار اصغر صاحب ہی کے ایما پر جگر نے شروع کیا تھا۔

شیرازن :۔ جگر صاحب جب مین پوری آئے تو عینک کی پیٹی ان کے ساتھ ضرور ہوتی تھی۔ لیکن عینک فروشی کا کام انھوں نے یہاں کبھی نہیں کیا۔

میں :۔ اصغر صاحب کا ذکر تو کبھی کیا ہوگا؟

شیرازن :۔ مجھے تو یاد نہیں پڑتا۔

میں :۔ آخر مین پوری تو مشاعروں کا گڑھ رہا ہے۔ یہاں فانی، جگر، سیماب سب ہی نے مشاعروں میں شرکت کی ہے اور ممکن ہے جگر صاحب کی وجہ سے یہ شاعر آپ کے یہاں بھی آئے ہوں۔

شیرازن :۔ مشاعرہ کے بعد یہاں شعر و سخن کی مجلسیں جمتی تو تھیں اور کبھی کبھی ان میں باہر سے آئے ہوئے شعراء بھی تشریف لاتے تھے لیکن میں فانی کے علاوہ اور کسی کو نہیں جانتی۔

میں :۔ فانی کا رنگ سانولا تھا؟ اور وہ یوں بجھے بجھے نظر آتے تھے جیسے ان کا سب کچھ لٹ چکا ہو۔

شیرازن :۔ ہاں، ایک سوگواری تو ان کے چہرہ سے ٹپکتی تھی، لیکن مسکراتے وقت وہ بہت حسین معلوم ہوتے تھے۔ حالانکہ باتیں کرتے وقت نظریں ہمیشہ نیچی رکھتے تھے۔ میں نے ایک بار جگر سے اس کا سبب پوچھا بھی، کہنے لگے ان کی آنکھوں میں مسحور کرنے جس کی طرف دیکھتے ہیں، اسے اپنا بنا لیتے ہیں۔ سچ مچ ان کی آنکھوں میں بڑی کشش تھی۔

میں :۔ فانی کے لہجہ میں جو سوگواری، محرومی اور مایوسی پائی جاتی ہے، کہا جاتا ہے یہ ان کی ناکامی محبت کا نتیجہ ہے۔ کیا یہ سچ ہے؟

شیرازن :۔ میں آپ کی بات نہیں سمجھی۔

میں :۔ کہا جاتا ہے فانی نے کسی سے عشق کیا تھا اور اس میں انھیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔

شیرازن :۔ ہاں، آرادہ کی ایک طوائف نور جہاں سے وہ محبت کرتے تھے اور ناکامی کیوں ہوتی انھیں؟

میں :۔ نسیم کو دیکھا ہے کبھی آپ نے؟

شیرازن :۔ جی نہیں۔

میں :۔ نسیم ابتدا آگیا تھیں۔

شیرازن :۔ مجھے نہیں معلوم۔

میں :- سنا ہے جگر صاحب، نسیم سے بہت محبت کرتے تھے لیکن جب انھیں پتہ چلا کہ اصغر صاحب بھی نسیم پر فریفتہ ہیں، تو انھوں نے اسے طلاق دے کر اصغر صاحب سے نکاح کرا دیا۔ یہ گویا جگر صاحب کا بہت بڑا ایثار تھا اپنے استاد کی خاطر۔ لیکن جگر صاحب اس غم کی تاب نہیں لا سکے۔ شراب کی پناہ لی، وطن کو خیرباد کہا اور میں پوری چلے آئے۔

اعماضن :- نہیں یہ بات نہیں۔ لیکن اب اس کا ذکر بعد از وقت ہے۔

.....

میں :- کیا جگر صاحب نے نسیم کا ذکر آپ سے کبھی کیا تھا؟

اعماضن :- کبھی نہیں۔

میں :- کہا جاتا ہے کہ شیرازن، نسیم سے بہت مشابہ ہیں اور شیرازن سے جگر صاحب کی دلبستگی کی وجہ بھی یہی تھی؟

اعماضن :- جی نہیں، یہ بات غلط ہے۔

میں :- کیا آپ نے نسیم کو دیکھا تھا۔

اعماضن :- جی نہیں، لیکن میں نے سُنا ہے، اور محبت تو جگر صاحب نے آپا ہی سے کی، کسی اور سے نہیں، وہ آپا سے ہمیشہ سرکار کہکر خطاب کرتے تھے، اور (چھت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) اسی بالاخانہ کو جس میں ہم رہتے تھے، وہ طور کہا کرتے تھے۔

میں :- تو گویا شعلۂ طور آپ ہی کا فیضان ہے۔ خوب۔

اعماضن :- اور شعلۂ طور تو وجود میں ہی نہ آتا، اگر آپا نے اس کی غزلیں سینت سینت کر نہ رکھی ہوتیں۔ جگر صاحب تو بڑے لاابالی تھے غرق جام شراب رہنا اور زندگی کو فراموش کئے رہنا ان کی زندگی تھی، چنانچہ ایک بار بھوپال کے کوئی صاحب ان کے کلام کی اشاعت کی نیت سے میں پوری اصغر حسین کے پاس آئے تو تمام غزلیں ان کے سپرد کر دی گئیں۔

میں :- (شیرازن سے) اپنے کلام میں جگر صاحب نے آپ کا نام کہیں نہ کہیں ضرور نظم کیا ہوگا۔

شیرازن :- بہت سی غزلوں میں، لیکن شعلۂ طور کی اشاعت کے وقت ایسے اشعار کو حذف کر دیا گیا اور مجھے تو ان کی تمام غزلیں ازبر تھیں لیکن جب حج کرنے گئی تو سب میری یاد سے محو ہو گئیں۔

میں :- مجھے تو چند اشعار ایسے یاد ہیں جنھیں آپ کی ذات کے سوا اور کسی سے منسوب نہیں کیا جا سکتا :-

کہاں تک غمِ عشق شیراز کہئے — کہ ہر آرزو محشرِ آرزو ہے

اور وہ پوری غزل یا نظم جو 'یادِ ایام' کے عنوان سے شعلۂ طور میں شامل ہے :-

ذوقِ صورت سازِ شوق جلوہ ساماں داشتم — یاد ایامے کہ منزل، منزلِ جاں داشتم
دست در دستِ نگارِ شوق و سیرِ کوہِ طور — بود حاصل ہر تمنائے کہ پنہاں داشتم
در فضائے آسمانِ حسن چوں سیارگاں — اصغر و ہم، شاد و ہم، اختر غزلخواں داشتم
گہ بزیرِ طور بیہم دعوتِ ذوقِ نظر — گہ بسقفش دولتِ حسنِ فراواں داشتم
کیست؟ کو گوید بہ سرکارِ ازل بیکس پیام — چوں تو کافرماجرا سروخراماں داشتم

ہم چمن آوارہ ام ہم سر بہ صحرا دادہ ام
من جگر ہستم ہماں کامروز دور افتادہ ام

شیرازن :- (یاد کرنے کی کوشش کرتے ہوئے) مجھے تو اب کوئی شعر یاد نہیں آتا۔

میں :- اچھا تو یہ بتائیے جب جگر صاحب کو آپ سے ایسی بے پناہ محبت تھی تو انھوں نے آپ کو چھوڑ کیوں دیا؟

شیرازن :- چھوڑنے کا کیا سوال ہے میرے ان کے کوئی ناجائز تعلقات تو تھے نہیں۔

میں :- میرا مطلب ہے وہ کیوں چلے گئے یہاں سے؟

شیرازن :- جگر صاحب جب یہاں آئے تو میں سیٹھ دھرم داس کی ملازم تھی اور سیٹھ دھرم داس کے سامنے جگر صاحب بیچاروں کی حیثیت تھی۔ آمدنی کا کوئی مستقل ذریعہ تو تھا نہیں۔

میں :- آخر خرچ کس طرح چلتا ہوگا۔

شیرازن :- اصغر حسین صاحب ان کے کفیل تھے۔

میں :- اور شراب۔

شیرازن :- شراب پلانے والوں کی کبھی کمی نہیں رہی، جس جگہ بیٹھ جاتے وہی میخانہ ہو جاتی۔

میں :- ایک شاعر مفلس کو کیسے برداشت کر لیا آپ نے، اور خصوصاً سیٹھ دھرم داس نے۔ ان کی موجودگی سے آپ کے مشاغل میں بھی تو حرج ہوتا ہوگا۔

شیرازن :- گانے بجانے کا کام عموماً شام کو ہوتا تھا۔ جگر صاحب زیادہ تر دن میں رہتے تھے۔ چار پانچ بجے کے بعد چلے جایا کرتے تھے۔ اور حرج کی بات کہتے ہیں آپ! میرے کاروبار کا فروغ ان ہی کے دم سے تھا۔ نئی نئی غزلیں لکھ کر دیا کرتے تھے اور سیٹھ دھرم داس جانتے تھے کہ جگر صاحب مجھ سے محبت کرتے ہیں لیکن اشارتاً یا کنایتاً کبھی کوئی بات انھوں نے ایسی نہیں کہی جو میری طبیعت پر گراں گزرے۔

میں :- نشہ کی حالت میں جگر صاحب بہک جاتے تھے۔

شیرازن :- کبھی نہیں، وہ اس کا بڑا خیال رکھتے تھے کہ بقید ہوش و حواس میرے یہاں آئیں اور جب کبھی لڑکھڑاتی حالت میں یہاں آجاتے تو میں اندر بھاگ جاتی، وہ مودبانہ ایک طرف بیٹھ جاتے، جیسے اپنی غلطی پر نادم ہوں۔

میں :- آپ بھاگ کیوں جاتی تھیں؟

شیرازن :- مجھے شراب سے نفرت تھی، اس کی بدبو سے مجھے متلی ہونے لگتی تھی۔ اپنے اپنے مزاج کی بات ہے، گانے بجانے سے بھی مجھے رغبت نہیں تھی، بدرجۂ مجبوری یہ شغل اختیار کر رکھا تھا۔ جیسے ہی فراغت نصیب ہوئی میں نے ہمیشہ کے لئے یہ بساط اُلٹ دی اور حج کرنے چلی گئی۔

میں :- حج آپ نے کس سن میں کیا ہوگا؟

شیرازن :- پہلا حج میں نے آج سے تیئیس سال پہلے کیا تھا۔ واپسی پر اصغر حسین اور جگر صاحب مبارکباد دینے آئے تو میں ان کے سامنے نہیں آئی، اور حج کا تبرک (آب زمزم کچھ کھجوریں وغیرہ) صرف اصغر صاحب کے لئے بھجوا دیا۔ جگر صاحب کی فرمائش پر ان کو کہلا دیا کہ جس حلق سے آب زمزم اُتر جائے میں اس کا شراب سے آلودہ ہونا گوارا نہیں کر سکتی۔ جگر صاحب سناٹے میں آگئے۔ تھوڑی دیر چپ چاپ بیٹھے رہے۔ پھر اُٹھ کر چلے گئے۔ اصغر حسین بدستور بیٹھے رہے۔ تھوڑی دیر میں نہا دھو کر کپڑے بدل کر آئے اور کہلوایا میرے حصہ کا تبرک بھجوا دیجئے۔ شراب میں اب کبھی نہیں پیوں گا، میں نے عرض کیا کہ یہ وعدہ تو آپ کتنی بار کر چکے ہیں۔ جگر صاحب نے کہا نہیں اب میں نے مصمم ارادہ کر لیا ہے اب آئندہ آپ کو شرمندگی نہیں ہوگی۔ دن گزرا، دو دن ہوئے، ہفتہ آیا اور گزر گیا۔ انھوں نے شراب نہیں پی۔ بھوپال یا کہیں اور جگر مشاعرہ تھا۔ بھائی کو ساتھ لے گئے۔ واپسی پر بھائی نے شہادت دی کہ جگر صاحب نے واقعی شراب کو منہ نہیں لگایا۔ میرے یہاں

برابر آتے رہے، سامنے آنا میں نے چھوڑ ہی دیا تھا، لیکن وہ برابر کہتے رہے کہ دیکھئے اب میں شراب نہیں پیتا ہوں، جب تین مہینے ہو گئے تو انھوں نے عقد کی فرمائش کی، میں نے کہا تین مہینے بہت قلیل عرصہ ہے، اگر آپ سال بھر تک ثابت قدم رہے تو مجھے کوئی عذر نہ ہوگا۔ کبیدہ خاطر ہوئے، کسی قدر جھلائے بھی۔ اسی دوران میں اصغر گونڈوی کے انتقال کا تار آیا، چلے گئے۔ وہاں سے خبر بھجوائی میں نے نسیم سے عقد کر لیا ہے۔ کوئی آٹھ دس سال کے بعد غالباً کسی مشاعرہ کے سلسلہ میں مین پوری تشریف لائے۔ کہنے لگے سرکار کو افسوس تو ہوتا ہوگا، میں نے پوچھا کس بات کا؟ کہنے لگے مجھ کھو کر آپ نے غلطی کی۔ میں نے عرض کیا جگر صاحب خدا کی قسم مجھے مطلق کوئی افسوس نہیں، خانہ داری اگر مجھے عزیز ہوتی تو بیٹھ دھرم داس کا بہت نمک کھایا تھا، حج کے بعد جب ان کے سامنے بھی نہیں آئی تو انھوں نے کہا یہ زندگی تمہارے بغیر کیسے کٹے گی، تو ان سے کہدیا کہ میں تو اب اپنے خدا سے ناتہ جوڑ چکی، آپ اپنے دھرم کے مطابق بھگوان کو یاد کیجئے۔

میں :- پھر اس کے بعد آپ کی جگر صاحب سے ملاقات نہیں ہوئی؟

شیرازن :- ہوئی کیوں نہیں، کوئی چار پانچ سال ہوئے، اپنے ایک عزیز سے ملنے پاکستان گئی ہوئی تھی۔ دیکھا جگر صاحب کار میں چلے آرہے ہیں، دیکھتے ہی میں اندر جانے لگی، ضد کر کے روک لیا، خدا کے لئے اب تو یہ پردہ داری رہنے دو۔ ادھر ادھر کی باتیں ہونے کے بعد میں نے عرض کیا میں نے پاکستان میں رہنے کا ارادہ کر لیا ہے، آپ کی کیا رائے ہے؟ کہنے لگے میں تو ہرگز اس کا مشورہ نہیں دوں گا، اتنی بڑی جائداد ہے آپ کی، ڈیڑھ دو سو روپیہ مہینہ کی کرایہ کی آمدنی ہے۔ آخر آپ کو وہاں کیا تکلیف ہے جو آپ یہاں آنا چاہتی ہیں۔ یہاں کتنے لوگ ہیں جو مصر ہیں میں یہیں ٹھہر جاؤں لیکن میں یہاں رکنے والا نہیں۔ جب میں نے اپنے ارادہ کا کسی قدر مضبوطی سے اظہار کیا تو کہنے لگے پہلے ہی آپ نے کب میری بات مانی ہے جو اب مانیں گی۔ اگر آپ کا آپ کا ایسا ہی ارادہ ہے تو یہاں دس ہزار روپیہ آپ مجھ سے لے لیجئے اور وہاں آٹھ ہزار مجھے دیدیجئے میں نے ہنستے ہوئے کہا ابھی تو آپ منع کر رہے تھے، اب ٹھہرنے کا مشورہ بھی دینے لگے۔ فرمایا ٹھہرنے کا مشورہ میں نے ہرگز نہیں دیا، اپنی ایک ضرورت کا اظہار کیا ہے، جو آپ کے ذریعہ نہ سہی، کسی اور طریقہ سے پوری ہو جائے گی۔ کوئی ایک ہفتہ کے بعد خبر بھیجی میرا کام ہو گیا ہے۔

میں :- آپ کے پاس جگر صاحب کی کوئی نشانی بھی ہے؟

شیرازن :- جی نہیں۔

نعمانی :- جن دنوں جگر صاحب، بھوپال گئے تھے، وہاں چند معزز حضرات نے ان کے ساتھ اپنا فوٹو کھنچوایا تھا۔ واپسی پر یہ فوٹو گروپ لاکر آپا کی خدمت میں پیش کیا اور اس کی پشت پر اپنے مخصوص کاتبانہ انداز میں یہ شعر لکھا ہے

اب بھی ہیں تیرے تصور سے وہی راز و نیاز اپنے اُجڑے ہوئے آغوشِ محبت کی قسم

یہ فوٹو ابھی تک ہمارے پاس محفوظ ہے۔

اگر آپ ادبی و تنقیدی لٹریچر چاہتے ہیں تو یہ سالنامے پڑھئے

سنانِ سخن نمبر، قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول ۔ حسرت نمبر، قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول ۔ مومن نمبر، قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول

ض نمبر، قیمت دو روپیہ علاوہ محصول ۔ داغ نمبر، قیمت آٹھ روپیہ علاوہ محصول ۔

(جملہ ۲۵ روپے)

لیکن یہ سب اب کو تیئیس روپیہ میں معہ محصول مل سکتے ہیں، اگر یہ رقم آپ پیشگی بھیجدیں۔

منیجر نگار لکھنؤ

حیرت شملوی ـــ شخصیت اور شاعری

سلطان اشرف)

حیرت کا نام عبدالمجید خاں، والد کا نام عبداللطیف خاں ۔ حیرت صاحب کی پیدائش ۱۹۰۰ء یا ۱۹۰۱ء میں ہوئی ۔ ـــــ اور ابتدائی تعلیم مکان سے شروع ہوئی ۔ اسکے بعد میٹرک شملہ سے کیا، اور پھر حیرت صاحب کے والد نے ان کو علی گڑھ بھیج دیا، علی گڑھ سے انھوں نے ۱۹۲۳ء میں بی ۔ اے کیا، اس کے بعد جبکہ حیرت صاحب ایم ۔ اے میں داخلہ لینے علی گڑھ جانے والے تھے کہ ان کے والد کو کسی ذریعہ سے یہ خبر ملی کہ حیرت صاحب خلافت تحریک سے متاثر ہیں اور بہت ممکن ہے کہ کہیں وہ اس تحریک میں عملی حصہ نہ لے لیں، حیرت صاحب کے والد نے ان کو علی گڑھ بھیجنے سے انکار کر دیا ۔ اس وجہ سے حیرت صاحب ایم ۔ اے نہیں کر سکے ۔ بعد میں خاندانی حالات نے کچھ ایسی پیچیدگی اختیار کر لی کہ حیرت صاحب نے مشغلۂ تعلیم کو ہمیشہ کے لئے خیرباد کہدیا ۔ تعلیمی سلسلہ ختم ہو جانے کے بعد حیرت صاحب نے مختلف ملازمتیں کیں، کچھ دنوں فوجی اخبار کے پروف ریڈر بھی رہے، آخر میں جب مرکزی اسمبلی ڈپارٹمنٹ میں ملازم تھے کہ ۱۹۴۴ء میں اچانک آپ کے پیروں پر فالج کا حملہ ہوا آپ پیروں سے مفلوج ہو کر رہ گئے اسی باعث ۱۹۴۹ء میں قبل از وقت ملازمت سے ریٹائر ہو گئے، آج کل پنشن ملتی ہے ۔

دیگر یگانہ روزگار شخصیات کی طرح حیرت صاحب کو بھی رام پور کی کشش نے رامپور کی طرف کھینچ لیا، ۱۹۵۱ء سے حیرت صاحب کا مستقل قیام رامپور ہی میں ہے، تعلیم کے دوران ہی شاعری کا چسکہ لگ چکا تھا، ۱۹۲۲ء میں تو حیرت صاحب بہت اچھے شعر کہنے لگے تھے، یہاں تک کہ حیرت صاحب کی پہلی غزل نگار ۱۹۲۲ء میں چھپی تھی ۔ ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے ذیل میں حیرت صاحب کی پہلی غزل کا نمونہ پیش کرتا ہوں تاکہ ارتقاء سخن کا اندازہ ہو سکے ؎

اس بزم میں جو گردشِ پیمانہ ہو گئی ہم سے بھی ایک لغزشِ مستانہ ہو گئی
صد شکر کچھ تو ان سے ہوئی آج گفتگو یہ اور بات ہے کہ حریفانہ ہو گئی

حیرت کے غمکدہ میں خوشی کا گزر کہاں
تم آ گئے تو رونقِ کاشانہ ہو گئی،

حیرت صاحب اگرچہ ۱۹۲۲ء سے باقاعدہ شاعری کر رہے ہیں مگر شاگرد کسی کے نہیں ہوئے ۔ ذوقِ شاعری فطری ہے، فطرت ہی کو حیرت صاحب راہنما بنائے ہوئے ہیں لیکن اکثر شعری مشورے جناب حامد حسن قادری اور جناب جوش ملسیانی صاحب سے لیتے رہے ہیں ۔

حیرت صاحب کا ذوقِ شاعری فطری ہونے کا اندازہ اس سیدھے سادے معمولی واقعہ سے بخوبی ہو جاتا ہے جو ان کی شاعری کی ابتدا سے متعلق ہے ۔

حیرت صاحب جب شملہ میں تھے ایک صاحب منگلور کے حبیب حسن نامی "چقوں" کا کاروبار کرنے شملہ آئے تھے، حبیب حسن صاحب اگرچہ ان پڑھ تھے مگر علم مجلسی اچھا رکھتے تھے، اساتذہ کے اشعار برمحل پڑھتے تھے، ایک مرتبہ انھوں نے حضرت ذوق کا ایک شعر پڑھا، جس کا پہلا مصرع غلط پڑھ دیا ۔ حیرت صاحب جو اس وقت تک حیرت نہیں تھے انھوں نے حبیب حسن صاحب سے مودبانہ عرض کیا حضرت اس شعر کا پہلا مصرعہ آپ نے غلط پڑھ دیا ہے، وزن میں نہیں آ رہا ہے، حبیب حسن صاحب نے بُرا مانتے ہوئے حیرت صاحب سے کہا اول تو ایسا ہے نہیں

اور اگر میاں صاحبزادہ میں نے مصرعہ غلط پڑھ دیا ہے تو تم درست کر دو، حیرت صاحب نے بغیر کتاب سے رجوع کئے مصرعہ درست کر دیا حبیب حسن صاحب نے کہا میاں تم شاعر معلوم ہوتے ہو، حبیب حسن صاحب کے یہ الفاظ حیرت صاحب کے دل پر اثر کر گئے انھوں نے ریاضت شروع کر دی ۔ اس واقعہ کے بعد حیرت صاحب باقاعدہ شعر و شاعری کرنے لگے، مشاعروں کی محفلوں میں شرکت کی۔ شملہ کی "بزم کہسار" کے بھی رکن رہے (اسد ملتانی مرحوم، پرویز اور تنو قریشی بھی بزم کہسار کے سرگرم کارکن تھے)

محفل مشاعروں سے اب آگے بڑھ کر ان کا کلام اس زمانہ کے مقتدر رسایل میں شایع ہونے لگا..... حیرت صاحب کا ابتدائی کلام مخزن، ادبی دنیا، نگار، شہکار، رومان وغیرہ میں چھپتا رہا ہے ۔ رومان اور شہکار اختر شیرانی مرحوم کے رسالے تھے، حیرت صاحب نے مجھے ایک مرتبہ دورانِ گفتگو یہ بتلایا تھا کہ آئینۂ حیرت کے عنوان سے ان کی غزلیں ہمیشہ رومان اور شہکار میں چھپتی رہی ہیں، یہ عنوان مرحوم اختر شیرانی کا تجویز کردہ تھا۔ حیرت صاحب نے کہا تھا اگر کبھی ان کا مجموعۂ کلام شایع ہوگا تو وہ اپنے مجموعہ کا نام "آئینۂ حیرت" ہی رکھیں گے کیونکہ یہ ایک ہمدرد دوست اور مرحوم ساتھی کا تجویز کردہ ہے اور جوان کو اپنی زندگی کی طرح عزیز ہے ۔ شعر و شاعری کے ساتھ ہی ساتھ حیرت صاحب نے نثر میں بھی لکھا ہے..... اوز۔کتابی صورت میں حیرت صاحب کا صرف ایک نثری کارنامہ ہمارے سامنے آیا ہے اور یہ ترجمہ کی صورت میں ہے۔

رائڈر ہیگرڈ (Rayder Hyghard) کے مشہور ناول (Moons of Israel) کا اردو ترجمہ کے (اسرائیل کا چاند) کے نام سے کیا تھا۔ ترجمہ آخر ۱۹۳۸ء میں مکتبۂ جامعہ کی شاخ دہلی نے شایع کیا تھا اور اس پر "نگار" اور دوسرے مقتدر رسایل نے بڑے اچھے تبصرے لئے تھے ۔ ابھی حال میں ماہ نو کراچی بابت مئی ۱۹۵۸ء میں جناب ابواللیث صدیقی نے بھی حیرت صاحب کے اس ترجمہ کا تذکرہ کرتے ہوئے اوسط درجہ کا ترجمہ قرار دیا ہے ۔ رائڈر ہگرڈ کے اس ترجمہ کے علاوہ حیرت صاحب نے دو اور بھی ترجمے کئے ہیں جو بیماری کے اس طویل سلسلہ سے منسلک ہیں اور ابھی تک شایع نہیں ہو سکے..... پہلا ترجمہ مشہور امریکن ظرافت نگار مارک ٹوئن کی تیس کہانیوں کا ہے اور دوسرا ترجمہ ٹیگور کی کہانیوں کا کیا جو انگریزی سے اردو میں ترجمہ کی ہیں، ان تراجم کے علاوہ حیرت صاحب کا کچھ نثری کام اور بھی ہے جو مشاہدات کی شکل میں ہے اور وہ حیرت صاحب کے فرضی نام سے منظر عام پر آیا ہے۔

چراغ حسن، حسرت مرحوم کے شیرازہ میں ایک مدت تک (یہ شملہ ہے یہ دہلی ہے) کے عنوان سے حیرت صاحب نے اپنے مشاہدات کو پیش کیا ہے۔ یہ تمام مشاہدات حیرت صاحب کے فرضی نام (مخفی) کے نام سے شایع ہوئے ہیں ۔ شیرازہ کے بعد یہ سلسلہ کبھی کبھی ملا واحدی صاحب کے رسالہ ادیب اور آغا سرخوش قزلباش مرحوم کے رسالہ میں بھی برابر جاری رہا۔

نثر کے اس کام کے علاوہ حیرت صاحب نے بیماری کے اس طویل دور میں مندرجہ ذیل تحقیقی کام اور کیا ہے۔

(۱) انتخاب اشعار فارسی (جسے ترجمہ کے ساتھ پیش کرنے کا ارادہ ہے)

(۲) انتخاب اشعار اردو (میر سے لے کر دورِ حاضر تک)

(۳) فارسی مصرع اور ضرب الامثال۔

حیرت صاحب کا یہ تمام نثری اور تحقیقی کام دیکھنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے، وہ ایک کامیاب شاعر ضرور ہیں مگر نثر نگار یا محقق نہیں۔ ان کی تمام تخلیقی، تحقیقی صلاحیتیں پورے طور پر شاعری میں ظاہر ہوتی ہیں، چاہے سنجیدہ شاعری ہو چاہے مزاحیہ شاعری۔ اگرچہ نثر لکھنے پر حیرت صاحب قادر ہیں مگر ان کی نثر میں مضمون آفرینی نہیں ہوتی، پھر سب سے بڑی بات یہ کہ نثر میں ان کا خود کوئی اسلوب بیان نہیں جو ان کے دوسرے نثر نگاروں سے ممتاز کر سکے، اس لئے حیرت صاحب اگر اپنی توجہ شاعری کی طرف زیادہ مبذول کر دیں تو میں سمجھتا ہوں وہ اردو شاعری میں بہت کچھ اضافہ کر سکیں گے ۔ اب تک حیرت صاحب نے اردو شاعری میں جو کچھ پیش کیا ہے وہ خاصہ وقیع ہے یہ الگ بات ہے کہ..... اس وقت تک حیرت صاحب کو ابھی وہ مقام نہیں مل سکا جس کے وہ

مستحق ہیں، حیرت صاحب طرز شاعر ہیں اور اپنے سادگی بیان میں منفرد ہیں۔

حیرت صاحب کی شاعری میں جذبہ کی بھرپور آمیزش ہوتی ہے، ان کی شاعری سطحی شاعری نہیں، اگرچہ کلام سیدھا سادا ہوتا ہے فوراً دل پر اثر کرتا ہے۔

حیرت صاحب کی شاعری میں یہ بات ان کی دردمند طبیعت اور غم پسند عادت نے پیدا کی ہے، اسی دردمندی اور غم پسندی نے ان کی شاعری کو حقیقت کا آئینہ دار بنا دیا ہے۔ حیرت صاحب کی شاعری میں سوز و شورش ضرور ہے ..... لیکن وہ جذبات یاس سے کوسوں دور ہیں .....

.....

.....

ناممکن ہے کہ حیرت صاحب کے شعر سنے جائیں اور دل پر اثر نہ ہو، میں نے جب پہلی بار حیرت صاحب سے ان کی مندرجۂ ذیل غزل کے یہ اشعار سنے تھے۔ میں نہیں بتا سکتا کہ میرے دل و دماغ پر اس وقت کیا کیفیت طاری ہوئی تھی ؎

معلوم نہ تھا چارۂ غم ہو نہ سکے گا — اتنا بھی عزیزوں سے کرم ہو نہ سکے گا
معلوم نہ تھا آئے گا وہ وقت بھی ہم پر — جب ہم سے مداوائے الم ہو نہ سکے گا
معلوم نہ تھا آئیں گی کچھ ایسی بھی گھڑیاں — جب صبر بہ اندازۂ غم ہو نہ سکے گا
معلوم نہ تھا چارہ گروں کی بھی دعا سے — وہ درد جو سینے میں ہے کم ہو نہ سکے گا،
معلوم نہ تھا اپنی شب غم کا اندھیرا — سورج کی شعاعوں میں بھی ضم ہو نہ سکے گا

میں نے خود حیرت صاحب کو دیکھا ہے بعض اوقات وہ شعر پڑھتے پڑھتے آبدیدہ ہو جاتے ہیں۔ اب اس عالم میں کون کافر ہوگا کس کے دل پر اثر نہ ہوگا۔ دردناک اشعار، اور پھر سونے پر سہاگہ یہ کہ حیرت صاحب کا پرسوز ترنم۔ یہ تمام باتیں ہیں جن سے حیرت صاحب کی شاعری کے تمام پہلوؤں کا جایزہ لینے کے بعد یہ فیصلہ کرنا کچھ دشوار نہیں کہ حیرت صاحب کی شاعری میں دردناکی اور غم پسندی کی آمیزش کب سے ہوئی۔ کیا ان کی یہ دردمندی اور غم پسندی ۱۹۴۴ء کی بیماری کی دین ہے یا کچھ اور، میں نے یہ تذکرہ اس جگہ اس وجہ سے چھیڑا ہے کہ بعض لوگ حیرت صاحب کی آج کی شاعری دیکھنے کے بعد یہ سوچتے ہوں کہ مفلوجی کے احساس نے حیرت صاحب کو دردمند یا غم پسند بنا دیا ہے حقیقتاً ایسا نہیں، یہ ضرور ہے کہ ان کو آج کی حالت کا احساس ہے جو اکثر دل سے زبان تک آجاتا ہے اور پھر شعر کا روپ دھار کر شعری جامہ پہن لیتا ہے ؎

ہے عالم حیرت بھی عجب عالم حیرت — بیٹھے ہیں تو بیٹھے ہیں کھڑے ہیں تو کھڑے ہیں
یا یہ تھا کہ حیرت تھا اور شام و سحر جلسے — یا یہ ہے کہ حیرت ہے اور گوشۂ تنہائی

یہ اور اسی قسم کے اور اشعار اگرچہ حیرت صاحب کی مفلوجی کے بعد کے ہیں، لیکن حیرت صاحب کا یہ انداز شاعری کوئی آج کا نہیں بلکہ ان کا یہ رنگ سخن اور طبیعت کا یہ رجحان ابتدا ہی سے ہے ..... میں نے ایک بار حیرت صاحب سے یہ معلوم کرنے کی جسارت کی تھی کہ حیرت صاحب آپ کی شاعری کا یہ رنگ غالباً آپ کی بیماری ۱۹۴۴ء کی دین ہے۔

لیکن حیرت صاحب نے مجھے فوراً ہی یہ جواب دیا کہ میرا یہ رجحان ابتدا سے رہا ہے۔ اس میں میری بیماری کو قطعی دخل نہیں، اس کے بعد ۲۶ اکتوبر ۵۹ء کو حیرت صاحب نے "انتخاب بہ نظر خود" کر کے مجھ کو سنہ وار تفصیل سے لکھ کر دئے تھے۔ جن کو دیکھنے کے بعد مجھے بھی یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، واقعی حیرت صاحب کا رنگ سخن ابتدا سے آج تک یکساں ہے اور ان کی شاعری میں درد و غم کی کارفرمائی ہر جگہ نظر آرہی ہے، ذیل میں کچھ اشعار پیش کر رہا ہوں، جن کو دیکھنے کے بعد ناظرین خود اندازہ کر سکیں گے، میں نے جو حیرت صاحب کی

شاعری کے سلسلہ میں حال ظاہر کیا ہے وہ صحیح ہے یا غلط یہ الگ بات ہے کہ اران سخن کی وجہ سے آج ان کا غم دوسروں کا غم معلوم ہوتا ہے اور ان کی آپ بیتی پر غیروں کی آپ بیتی کا گماں ہوتا ہے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ ان کی تمام شاعری داخلی احساسات کی عکاس ہے اور بس یہی ان کی انفرادیت ہے ؎

۲۴ء :- اب اس خیال خاطر حیرت سے فایدہ — پلٹا بھی ہے کماں سے کوئی تیر چھوٹ کے
۲۹ء :- دشمنوں نے کیا برائی کی اگر کی دشمنی — دوستوں نے دوستی میں دل کے ٹکڑے کر دئے
۳۰ء :- اٹھا رہا ہوں زمانے کی سختیاں لیکن، — زبان شکوۂ فریاد بند رکھتا ہوں
۳۲ء :- کوئی ہمدم مرے ہمراہ مرے دوش بدوش — دو قدم چل نہ سکے گا مجھے معلوم نہ تھا
" :- ہوں وہ بیمار غم کہ مشکل ہے، — کر سکے گا کوئی دوا میری،
۳۳ء :- یہ میرا ہی حیرت مگر حوصلہ ہے — کہ ناشاد ہوتے ہوئے شاد ہوں میں،
۳۵ء :- کشاکش زندگی کی ہم سے پوچھو — بہ مشکل شام کرتے ہیں سحر سے
۳۶ء :- کرتا رہا تلافیٔ مافات عمر بھر — پھر بھی گناہگار گنہگار ہی رہا،
۳۷ء :- اور امید کیا زمانے سے — جی رہے ہیں یہی غنیمت ہے
۳۸ء :- ایک شب کا نہیں فسانۂ غم — اور غم ایک دن کی بات نہیں
۳۹ء :- حقیقت کھل گئی مہر و وفا کی، — پڑا تھا واسطہ اک مہرباں سے
" :- بسا اوقات ہمدردی کے پتلے — دل آزاری میں بیش از بیش نکلے
۴۲ء :- کہتے ہوئے تکلیف سی ہوتی ہے مگر نہ — ہیں یاد ہمیں آپ کے احسان ہزاروں؟

چوبیس سے ۴۲ء تک کی مختلف غزلوں کے مختلف اشعار آپ کے سامنے پیش کر دئے گئے۔

کیا ان سب غزلوں کا ایک سا انداز نہیں، اور کیا ان میں قدر مشترک درد و غم نہیں اور کیا غم پسندی کی آمیزش ان اشعار میں نہیں مل رہی ہے۔ کیا ان اشعار کا خالق عیش و عشرت سے دور نظر نہیں آ رہا ہے، یقیناً وہ سب کچھ چاہتا ہے کیونکہ یہ اس کا جائز طلب ہے مگر یارانِ بے وفا نے وفا کا جواب بے وفائی میں دیا ہے، احباب و اقربا جو ہمدردی کے پتلے بنے ہوئے تھے، انھوں نے دل آزاری کی نئی راہیں پیدا کر دی ہیں، غرض کہ وہ تمام اسباب دوستوں نے احباب نے عزیز داروں نے فراہم کر دئے ہیں جو دل برداشتہ کر دینے کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ حیرت صاحب کو بھی انہی اسباب نے دل شکستہ بنا دیا اور ان کی طبیعت میں دردمندی اور غم پسندی نے اپنی جگہ پیدا کر لی، یہ ضرور ہے کہ ۴۲ء میں دردمندی اپنی پوری توانائی کے ساتھ ابھری، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ حیرت صاحب کی زندگی شروع سے آلام و مصائب کی زندگی رہی ہے اس لئے اگر آج ان کا شاعری میں سوز و ساز میں اضافہ ہو گیا ہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ۔ کیونکہ :-

" مبتلائے درد ہو کوئی عضو روتی ہے آنکھ"۔ اس لئے ایسا ہونا ہی چاہئے تھا۔ کیا بہادر شاہ ظفر کی شاعری ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد دردمندی سے آشنا نہیں ہوئی تھی اور کیا غالب، داغ وغیرہ کی شاعری نے کچھ دنوں کے لئے اپنی راہ تبدیل نہیں کر لی تھی ۔ اس لئے حیرت صاحب کے سلسلہ میں یہ تو کہا جا سکتا ہے ۴۲ء کے بعد سے ان کی شاعری میں دردمندی کے عنصر میں مزید اضافہ ہوا ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ان کی شاعری میں دردمندی اور غم پسندی ۴۲ء سے پہلے بالکل نہیں تھی۔

دراصل حیرت صاحب کے دل پر جو کچھ گزرتی ہے اسی کو وہ شعر کا روپ دیتے ہیں ۔ اسی لئے ہم نے ان کی شاعری کو داخلی احساسات کا ترجمان کہا ہے۔ ظاہر ہے داخلی طور پر حیرت صاحب کی طبیعت میں دردمندی اور غم پسندی موجود ہے اس لئے لازمی ان کی شاعری میں انہی دونوں چیزوں کی آمیزش ہو گی اور یہ تمام عمل شروع سے ہو رہا ہے ۔ داخلی تحریک سے شعر کہنے کا حیرت صاحب

کے سلسلہ میں مجھے خود ذاتی تجربہ ہے، میں نے ۱۹۵۷ء میں حیرت صاحب کو ایک مصرعہ یہ کہتے ہوئے دینا چاہتا تھا کہ حیرت صاحب آپ اس طرح میں غزل کہدیں مگر حیرت صاحب نے مجھ سے فوراً منع کر دیا تھا انھوں نے کہا یہ میرے بس کا روگ نہیں، میں متعجب ضرور ہوا تھا اس کے بعد دوسرا تجربہ اس وقت ہوا جب نیاز صاحب فتحپوری نے حیرت صاحب کو ایک خط لکھا اور اس میں غالب کا یہ مصرعہ بھی لکھا

"میں اسے دیکھوں کب" الخ

نیاز صاحب نے لکھا تھا آپ بھی اس زمین میں کچھ طبع آزمائی فرمائیں، مگر حیرت صاحب نے صاف طریقہ پر لکھدیا، میں قافیہ پیمائی کا عادی نہیں جو کچھ بھی کہتا ہوں داخلی تحریک سے کہتا ہوں اس لئے آپ کی فرمائش پوری کرنے سے مجبور ہوں۔ شاید کچھ لوگ حیرت کریں جو شخص ۴۰ سال سے شاعری کر رہا ہے وہ اس طرح اپنے عجز کا اظہار کرنے پر طیار کیوں ہو جاتا ہے۔ میں آپ کو بتلاتا ہوں، دراصل حیرت صاحب نمود و نمائش کے آدمی نہیں، قناعت پسند آدمی ہیں اور جب سے بیماری کا شکار ہوئے ہیں اس وقت سے وہ ظاہری ٹیپ ٹاپ بھی پسند نہیں کرتے جن لوگوں نے نقوش لاہور کا ادب عالیہ نمبر دیکھا ہوگا وہ میرے اس خیال کی تصدیق اور تائید کریں گے۔ قناعت پسند طبیعت کا اندازہ حیرت صاحب کے اس شعر سے بھی ہو سکتا ہے :-

سرخوشی اپنی جگہ اچھی ہے غم اپنی جگہ
یعنی وہ اپنی جگہ اچھے ہیں ہم اپنی جگہ

ہاں تو میں یہ کہہ رہا تھا حیرت صاحب داخلی تحریک پر ہی شعر گوئی کی طرف آمادہ ہوتے ہیں، فرمائش پر تو وہ ایک شعر بھی نہیں کہہ پاتے اور اس کا اظہار برملا کر دیتے ہیں، یہ کوئی کمزوری نہیں ہے، شعر کہنے پر قادر ہیں مگر شعر جب ہی کہتے ہیں جبکہ تحریک ہو، میرے علم میں ہے بعض بعض غزلیں تو حیرت صاحب نے انتہائی کرب و اذیت اور جسمانی تکلیف کے عالم میں کہی ہیں، میرے خیال میں کسی غیر فطری شاعر سے ایسا ہونا ممکن نہیں یہ اپنے اپنے مزاج کی افتاد ہے کوئی کسی رنگ میں شعر کہتا ہے کوئی کسی رنگ میں شعر گوئی پر آمادہ ہوتا ہے، کوئی قافیہ پیمائی کی معراج شاعری جانتا ہے کوئی قافیہ پیمائی کو معیوب سمجھتا ہے، حیرت صاحب اس بات کے داعی ہیں کہ جب شعر کہنے کی تحریک ہو تب ہی شعر کہے جائیں ورنہ نہیں، یہی وجہ ہے کہ حیرت صاحب تقریباً چالیس سال سے شاعری کرنے کے باوجود صرف تین سو غزلیں کہہ سکے ہیں اور ان تین سو غزلوں میں سے بھی تقریباً دو سو غزلیں قیام رامپور کے دوران کی ہیں گویا حیرت صاحب نے ۲۲ء سے ۵۰ء تک ۲۸ سال میں صرف ۱۰۰ غزلیں کہی ہیں اور ۵۱ء سے ابتدا ۶۰ء تک ۲۰۰ غزلیں قیام رامپور کی یادگار ہیں، اس بعد کو دیکھنے کے بعد شاید لوگ یہ سوچیں کہ حیرت صاحب نے اسی ۱۰ سال میں ۲۰۰ غزلیں کیونکر کہیں جبکہ وہ ۲۸ سال میں تو صرف ۱۰۰ غزلیں کہہ سکے تھے، بات دراصل یہ ہے کہ رامپور کا ماحول شعر و سخن ہی اس انداز کا ہے یہاں شعر کہنے کی تحریک خود بخود پیدا ہو جاتی ہے، اسی ماحول کا اثر حیرت صاحب کی طبیعت پر بھی پڑا۔ لیکن پھر بھی حیرت صاحب کا یہ شعری سرمایہ کچھ زیادہ نہیں، میرا ان تمام باتوں کو بتانے سے مقصد یہ ہے کہ اگر حیرت صاحب محض قافیہ پیمائی کے لئے غزلیں کہنے والے ہوتے تو آج ان کا شعری سرمایہ صرف ۲۰۰ غزلوں پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ تین ہزار غزلوں پر مشتمل ہوتا۔

خیر یہ تو الگ بحث ہے کہ حیرت صاحب کیا ہوتے، میں یہ بتا رہا تھا کہ ۲۲ء سے ۴۲ء تک حیرت صاحب کی شاعری میں قدر مشترک درد غم ہے اس کے بعد ۴۲ء سے ۶۰ء تک بھی قدر ان کی شاعری میں کارفرما ہے مگر ذرا شدت کے ساتھ، اس میں کوئی خارجی اثرات نہیں، یہ سب کچھ داخلی احساسات کی بدولت ہی ہے۔

بیماری کے اس طویل دور میں ان کا رنگ سخن کچھ بھی تبدیل نہ ہوا، مشق سخن کے ساتھ البتہ ان کی شاعری جلا ضرور پاتی چلی گئی ہے یہ کچھ اور شعر پیش کرتا ہوں جو بیماری کے طویل سلسلہ سے منسلک ہیں۔

ابتدائے بیماری میں حیرت صاحب نے کہا ؎

اک شمع تھی سو آخر شب وہ بھی بجھ گئی — حیرت کے ساتھ کون گزارے تمام رات

کہتے ہیں جسے عیش و مسرت کا ترانہ — اب تک تو سنا ہے نہ سنایا ہے کسی نے
اس دلِ حسرت زدہ کا پوچھتے ہو حال کیا — وہ تو جس مشکل میں پہلے تھا اسی مشکل میں ہے

۴۸ء :- نام تم نے سُنا ہے کلفت کا — میں نے اس زندگی کو برتا ہے
" حالِ دل کس کو سُنائیں حیرت — سننے والا بھی کہیں ہے کوئی
" کچھ تم ہی التفات گوارا نہ کر سکے — ہم نے تو ایک رسم محبت ادا بھی کی
۵۱ء :- کب توقع کسی کو تھی حیرت — ان سے اس درجہ بے نیازی کی
۵۲ء :- بیت گئی جب اتنی مدت — اور سہی کچھ دن مشکل کے
" دوستوں سے کہا شکایت ہے — کوئی کب تک شریکِ غم ہوتا
" بس دیکھ لیا ان کی عنایت کا نتیجہ — اس سے تو کوئی غیر کا احسان اُٹھائے
۵۴ء :- اپنی بھی اسی طرح بسر ہو گئی اوقات — دن ہو گیا کبھی تو کبھی رات ہو گئی
۵۷ء :- کچھ غم نہیں جو آج نہیں چشمِ التفات — پہلے ہی ہم پہ کب تھی عنایت حضور کی

۴۲ء سے ۴۸ء اور ۴۸ء سے ۵۷ء تک کے اشعار دیکھئے ایک سا مزاج ایک سا ماحول مل رہا ہے۔ کہیں بھی کوئی تبدیلی نہیں ملتی۔ جذبہ میں کمی بیشی اور اظہار بیان میں شدت وقتی حالت سے پیدا ہوتی رہی ہے۔ حیرت صاحب کا یہ تو وہ غالب رنگ سخن جس کی نشاندہی میں نے مذکورۂ بالا اشعار کے حوالہ سے آپ کے سامنے کی، لیکن اس رنگ سخن کے علاوہ بھی حیرت صاحب کی شاعری میں مختلف رنگ ملتے ہیں جو اگرچہ موضوع کے اعتبار سے زیادہ جاذب توجہ نہ ہوں یا اشعار کمی تعداد کی بنا پر کم توجہ کے مستحق ہوں لیکن ان کی شاعری میں وہ رنگ ملنے ضرور ہیں اس میں طنز و تعریض بھی ہے، رندی و سرمستی بھی شامل ہے جو اگرچہ بہت کم ہے، اخلاق و عمل کی بھی تلقین کا موضوع بھی حیرت صاحب نے اپنایا ہے، واعظ و رند سے بھی نوک جھونک کی ہے، مگر یہ تمام کچھ منہ کا مزہ بدلنے کے لئے کیا گیا ہے، حقیقت میں ان کی شاعری کا ایک موضوع صاف نظر آجاتی ہے، سہل ممتنع تو گویا حیرت صاحب کی اقلیم سخن ہی ہے، اس صنف سخن میں تو حیرت صاحب نے کمال ہی کر دیا ہے، مگر دردمند طبیعت کی کارفرمائی یہاں بھی شامل حال ہے ؎

ایک شب کا نہیں فسانۂ غم — اور غم ایک دن کی بات نہیں

حیرت صاحب کے کچھ اور شعر پیش کرتا ہوں :-

آتا نہیں سمجھ میں کہ گلشن میں دفعتاً — کیسا یہ اختلاف گل و خار بڑھ گیا
معلوم ہے ہمیں بھی کہ ہنگام دار و گیر — چپکے سے کون جانب اعتبار بڑھ گیا
سزا بھی یہی تھی کہ نافہم طائر، — بلندی سے گرتے تہ دام آتے
فلاکت کے مارے ہوؤں پر الٰہی — کبھی تو فراغت کے ایام آتے
تردامنی کا زہد کو قائل نہ کر سکے — اتنا بھی ہم بہ زور دلائل نہ کر سکے
تھا جن کو اپنی فکر رسا پر بہت غرور — حل وہ بھی زندگی کے مسائل نہ کر سکے
ہم بھی یہ چاہتے تھے کہ خوش رہ سکیں مگر — حاصل کہیں سے ایسے وسائل نہ کر سکے
آپ کی جب سے توجہ کم ہے — اس گنہگار کو غم ہی غم ہے
جس شد و مد سے آپ نے ذکرِ صنم کیا، — اس ذوق و شوق سے کبھی یادِ خدا بھی کی

سر بلندوں کو سرنگوں کر دے — گردشِ روزگار یہ بھی ہے
نہ سنیں آپ دردمندوں کی — آپ کو اختیار یہ بھی ہے
حد سے گزری ہے ابتلا میری — اب تو سن لے مرا خدا میری
آج بیگانہ وہ نگاہیں ہیں — تھیں جو مدت سے آشنا میری
ڈھونڈتا ہوں سکون دل حیرت — یہ خطا ہے تو ہے خطا میری
اپنا ہی تھا قصور کہ جھکتے رہے اُدھر — ورنہ کوئی ثواب نہیں تھا گناہ میں
کم کیجئے گا ایسے بزرگوں کا اعتبار — جو آج میکدہ میں ہیں کل خانقاہ میں

حیرت صاحب کی غزلوں کی اکثر بحریں مترنم ہوتی ہیں۔ ان کے اشعار جامعیت کے حامل ہوتے ہیں۔ اشعار میں بے ساختگی بلا کی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض بعض اشعار اور مصرعے فوراً زباں زد ہو جاتے ہیں۔ یہ معمولی بات نہیں، ایسا ہونا جب ہی ممکن ہے جبکہ شاعر کے اشعار دل و دماغ کو اپیل کرتے ہوں، سادگی اور پرکاری کا اعلیٰ نمونہ ہوں، اور یہ تمام باتیں حیرت صاحب کے اشعار میں موجود ہوتی ہیں ؎

مل جائے تو بتلاؤں کہ کیا ڈھونڈھ رہا ہوں — شبنم میں نسیم سحری میں گلِ تر میں
اس کے دل سے پوچھئے اس کے جگر سے پوچھئے — آج جس کی منزل مقصود کل سے دور ہو
حیرت فراز چرخ کی لاؤ گے کیا خبر — تم سے تو یہ قریب کی دنیا بھی دور ہے
جادہ ہے نہ منزل ہے نہ منزل کا تصور — اب شامتِ اعمال ہے پہلے سے زیادہ
سن سن کے مرا ذکر رقیبوں کی زبانی — کب تک وہ مرے نام سے بیزار نہ ہوتے
حیرت کی نگارش میں کوئی بات تو ہو گی — حیرت سے جسے اہلِ نظر دیکھ رہے ہیں
بربادیٔ چمن کی حکایت نہ پوچھئے — دو پھول بھی تو اب کے خزاں تک پہنچ سکے
جو لوگ مشقت میں بہاتے ہیں پسینہ — افسوس انھیں کو نہ ملے نانِ شبینہ
حیرت وہ مرحمت بھی کوئی مرحمت ہے کیا — جس کو قبول غیرتِ سائل نہ کر سکے
منتظر ہوں مگر نہیں آتے — اب وہ شام و سحر نہیں آتے
کوئی کاش ایسا بھی بتخانہ ہوتا — جہاں بے طلب جام پر جام آتے

یہ وہ چند موضوعات ہیں جن پر حیرت صاحب نے طبع آزمائی کی ہے، ان موضوعات میں کیا کچھ نہیں سب کچھ ہے مگر اسی حد تک یعنی حیرت صاحب، صاحبِ طرز شاعر ضرور ہیں، شاعری میں ان کا ایک خاص انداز بیان بھی ہے لیکن اس کے باوجود میں ان کو اوسط درجہ کا شاعر قرار دوں گا میں انکو اسوقت کے عام غزلگویوں کا امام یا پیشوا بنانے کے لئے طیار نہیں، کیونکہ میں انکی شاعری میں وہ "طہارت" نہیں پاتا جو غزل کے پیشوا کی شاعری میں ہونا چاہئے۔

مطلب یہ کہ حیرت صاحب کی شاعری رندی اور سرمستی کی شاعری نہیں، سیدھی سادی شاعری ہے جس میں ان کے داخلی احساسات کا پرتو ضرور شامل ہے، جذبہ کی بھرپور آمیزش ہے مگر "اک گونہ بیخودی کی کمی ہے"۔ "میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند"۔ ہو سکتا ہے کبھی یہ کمی بھی پوری ہو جائے تو پھر میں بھی حیرت صاحب کو غزل گویوں کا پیشوا اور امام بنانے پر آمادہ ہو جاؤں گا۔ لیکن اگر آج میں اس بات پر اصرار کروں کہ نہیں حیرت صاحب تو موجودہ غزل گویوں کے پیشوا ہیں تو مجھے حیرت صاحب کے سلسلہ میں یہ سننے کے لئے طیار ہونا پڑے گا ؎

مسجد میں امام آج ہوا آ کے کہاں سے
کل تک تو یہی میرِ خرابات نشیں تھا

لہ بے خلش لے خضر نہیں آتے — یہ مصرعہ حیرت صاحب نے یوں بھی کہا تھا۔ (سلطان)

باب الاستفسار

(اسلام اور حدِ زنا)

(سید محمد مبین صاحب - بنارس)

کل ایک صاحب نے دوران گفتگو میں ظاہر کیا کہ اسلام میں زنا کی سزا سنگسار کرنا بھی ہے اور سو کوڑے بھی مارنا۔ اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک ہی جرم کی دو مختلف سزائیں کیسی اور اگر ان کا تعلق جرم کی مختلف نوعیتوں سے ہے تو وہ نوعیتیں کیا ہیں۔ میں اس کا کوئی معقول جواب نہ دے سکا۔ اگر نامناسب نہ ہو تو اس مسئلہ پر تفصیلی روشنی ڈال کر ممنون فرمائیے۔

(نگار) آپ نے ایک ایسا مسئلہ چھیڑ دیا ہے جو قرآن کی رو سے تو بالکل صاف ہے، لیکن اگر احادیث، سنتِ نبوی اور عمل صحابہ کو سامنے رکھا جائے تو یہ کافی پیچیدہ نظر آتا ہے۔

آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن میں زنا کی سزا سنگسار کرنا کسی جگہ مذکور نہیں بلکہ صاف صاف سو کوڑے مارنا درج ہے:-

"الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ"

(زانی و زانیہ کو سو سو کوڑے مارو)

لیکن چونکہ تاریخ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ اور بعض صحابہ نے سنگسار کئے جانے کا بھی حکم دیا ہے، اس لئے یہ سوال یقیناً پیدا ہوتا ہے کہ حکم قرآنی کے خلاف کیوں سنگسار کئے جانے کا حکم دیا گیا۔

وہ حضرات جو قرآن میں ناسخ و منسوخ کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ پہلے کوڑے مارنے ہی کا حکم دیا گیا تھا لیکن بعد کو یہ حکم منسوخ کر کے رجم (سنگساری) کا حکم دیا گیا۔ لیکن وہ رجم والی آیت کہاں گئی اس کا جواب ان کے پاس کوئی نہیں۔

اس سلسلہ میں وہ ایک قول تو حضرت عمرؓ کا یہ نقل کرتے ہیں کہ:- "رسول اللہ نے بھی رجم کیا اور ہم نے بھی آپ کے بعد اس پر عمل کیا ہے ممکن ہے لوگ یہ کہیں کہ قرآن میں رجم کا حکم نہیں ہے، اس لئے اگر مجھے یہ اندیشہ: ہتا کہ مجھ پر کلام خدا میں زیادتی کا الزام لگایا جائے گا تو میں قرآن کے حاشیہ پر یہ حکم درج کر دیتا کہ:-

"الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما البتۃ"

(بڑی عمر کے مرد عورت اگر یہ حرکت کریں تو انھیں ضرور سنگسار کرو)

دوسری روایت حضرت عائشہ سے یہ بیان کی جاتی ہے کہ:- "رجم اور رضاعت کی آیتیں ایک کاغذ پر لکھی ہوئی میرے تکیہ کے نیچے رکھی ہوئی تھیں۔ جب رسول اللہ کا وصال ہوا اور ہم لوگ تجہیز و تکفین میں مشغول ہو گئے تو ایک بکری آئی اور اس کاغذ کو کھا گئی"

اب آیئے پہلے ان دو روایتوں کی تنقیح کر لیں:-

حضرت عائشہ سے جو روایت منسوب کی جاتی ہے وہ درایتاً قطعاً ساقط الاعتبار ہے، کیونکہ اس سے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ یہ آیت

جس کو بکری کھا گئی وہ رحلتِ نبوی سے کتنے دن پہلے نازل ہوئی تھی اور کیوں تکیہ کے نیچے رکھی رہ گئی، علاوہ اس کے یہ بھی مستبعد ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی ہو اور فوراً اس کی کتابت نہ ہوئی ہو، جبکہ دستور یہی تھا کہ نزول وحی کے وقت ہی ہر آیت ضبطِ تحریر میں آجاتی تھی۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ آیت ٹھیک اس وقت نازل ہوئی جب رسول اللہ کی رحلت کا وقت قریب تھا تو بھی اس روایت سے اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ نزول آیت اور رحلت کے درمیان اتنا وقفہ ضرور ہوا کہ کاتب وحی نے اس کی کتابت کر کے حضرت عائشہ کو دیدی ہوگی اور متعدد صحابہ نے بھی جو رحلتِ نبوی کے وقت وہاں موجود تھے اس وحی کو سنا ہوگا، لیکن حضرت عائشہ کی اس روایت کی تصدیق کسی اور صحابی کی روایت سے نہیں ہوتی۔

اب رہا حضرت عمر کا قول، سو اگر اس روایت کو صحیح باور کر لیا جائے تو اس سے یہ تو ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ آپ رجم کو قرآنی حکم سمجھتے تھے اور اسی لئے آپ کو حیرت تھی کہ کاتبِ وحی نے اسے کیوں متنِ قرآن میں شامل نہیں کیا، لیکن اس کا انھیں پورا یقین نہ تھا کیونکہ کاتب وحی نے اسے شاملِ قرآن نہ کیا تھا اور وہ اتنی جرأت نہ کر سکتے تھے کہ محض اپنی یاد پر بھروسہ کر کے متنِ قرآن میں شامل کر دیتے۔ بظاہر یہ گتھی بہت اُلجھی ہوئی نظر آتی ہے، لیکن حضرت زید بن ثابت کی ایک روایت سے جو کاتبِ وحی تھے بہ آسانی سلجھ جاتی ہے۔ روایت یہ ہے:-

"سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا زنی الشیخ والشیخۃ فارجموہما البتۃ"

(یعنی میں نے رسول اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب معمر مرد و عورت اس فعل شنیع کے مرتکب ہوں تو انھیں سنگسار کر دو)

لیکن یہ صرف حدیث تھی اور وحی الٰہی نہ تھی۔ یعنی یہ رسول اللہ کی ایک اجتہادی رائے تھی فرمانِ خداوندی نہ تھا۔ جسے حضرت عمر نے بھی سنا ہوگا لیکن انھوں نے اسے وحی الٰہی سمجھ لیا اور متنِ قرآنی میں اس کے نہ پائے جانے سے آپ کو تعجب ہوا۔

اس بات کا ثبوت کہ رجم کا حکم قرآنی حکم نہ تھا، ایک اور واقعہ سے بھی ملتا ہے اور وہ یہ کہ ایک بار حضرت عمر رسول اللہ کے پاس گئے اور درخواست کی کہ رجم کا حکم لکھ کر دیدیجئے۔ لیکن رسول اللہ نے اسے پسند نہیں کیا اور کوئی تحریر اس قسم کی نہیں دی ـــــ حالانکہ اگر رجم حکم الٰہی ہوتا تو رسول اللہ کبھی ایسی تحریر دینے سے انکار نہ فرماتے۔

سب سے بڑا ثبوت رجم کے حکم خداوندی نہ ہونے کا ہمیں خود قرآن ہی سے ملتا ہے۔

سورۂ النساء میں جہاں لونڈیوں سے نکاح کرنے کی اجازت دی گئی ہے وہیں یہ بھی ظاہر کر دیا گیا ہے کہ:-

"فاذا احصنّ فان اتین بفاحشۃ فعلیہن نصف ما علی المحصنٰت من العذاب"

(اگر شادی شدہ لونڈیوں سے فحش سرزد ہو تو آزاد منکوحہ عورتوں کے مقابلہ میں ان کو نصف سزا دی جائے)

اس سے ظاہر ہے کہ خدا نے زنا کی سزا رجم مقرر نہیں کی ورنہ نصف سزا کا ذکر سورۂ النساء میں نہ ہوتا، کیونکہ سنگساری کے معنی یقینی موت کے ہیں اور موت کی سزا کو نصف نہیں کیا جا سکتا۔

سورۂ نور جس میں حدِ زنا سو کوڑے بتائی گئی ہے، اور سورۂ النساء دونوں مدنی سورتیں ہیں۔ جو ہجرت کے چوتھے سال مدینہ میں نازل ہوئی اس سے قبل خدا کی طرف سے کوئی حکم حدِ زنا کے باب میں نازل نہیں ہوا تھا اور رسول اللہ نے شریعت یہود کے مطابق سزائے رجم ہی کو جاری کیا، لیکن یہ بات ضرور تعجب کی ہے کہ سورۂ النور کے نزول کے بعد بھی (جس میں حدِ زنا صرف کوڑے مارنا مقرر کی گئی ہے) اسلام میں رجم کی سزا لوگوں کو دی گئی اس کا سبب غالباً وہ حدیث تھی جس میں زید بن ثابت نے رسول اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:-

"الشیخ والشیخۃ فارجموہما البتۃ"

لیکن اس میں بھی معمر مرد و عورت کی قید لگا دی گئی ہے۔ عام حکم رجم کا نہیں دیا گیا۔

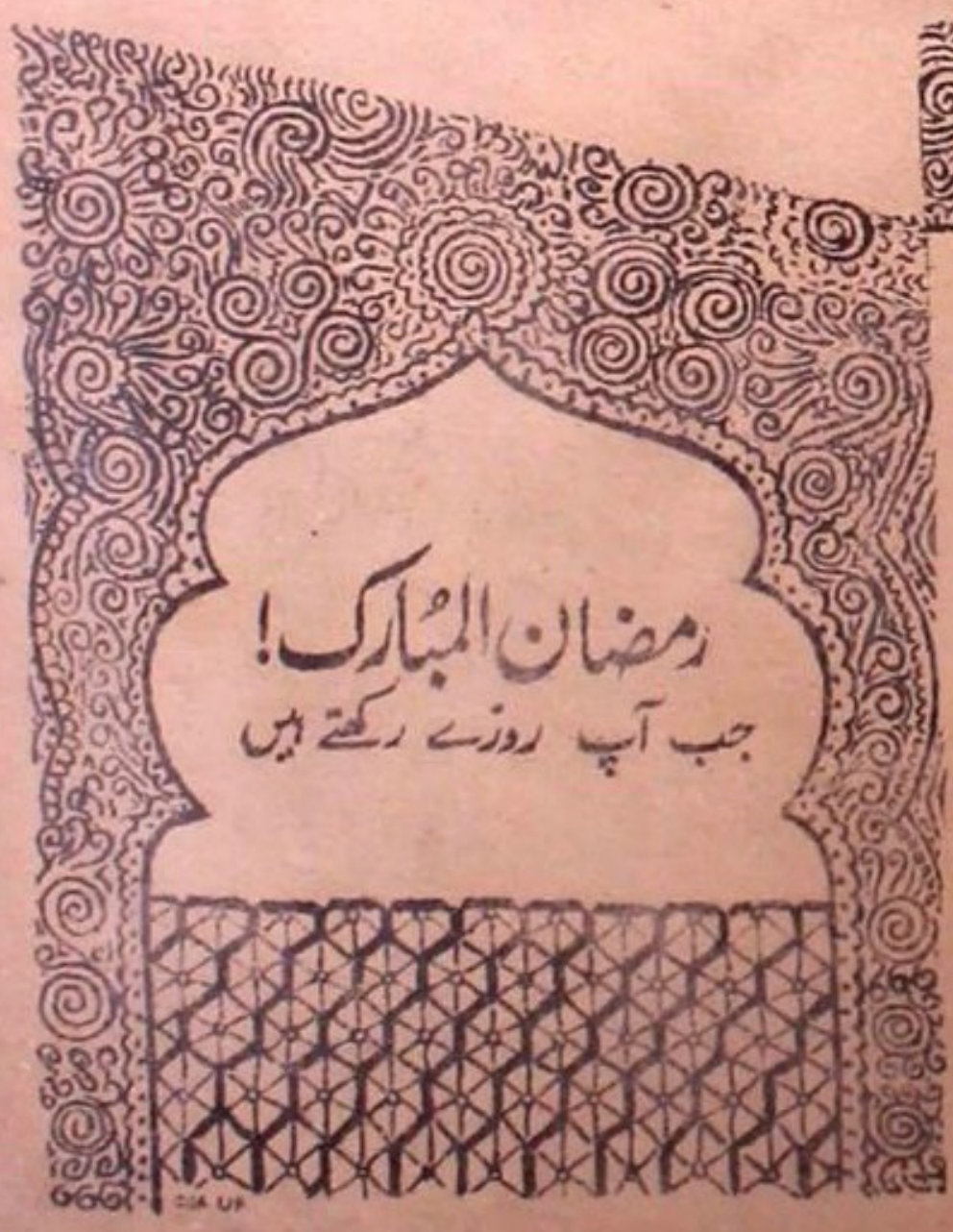
اس سلسلہ میں بعض اور روایات بھی پائی جاتی ہیں، مثلاً ایک روایت کے مطابق کنواری عورت سے جرم سرزد ہو تو اسے ایک سال کے لئے

جلاوطن بھی کیا جائے اور جب شادی شدہ مرد عورت اس جُرم کے مرتکب ہوں تو انھیں کوڑے بھی مارے جائیں اور رجم بھی کیا جائے۔ چنانچہ حضرت علی نے ایک عورت شرحتہ الہمدانیہ کو پہلے کوڑوں کی سزا دی اور پھر رجم کرایا۔ اور اس کی توجیہ انھوں نے یہ کی کہ کوڑے خدا کے حکم کے مطابق لگائے گئے اور رجم سنتِ نبوی کی پابندی تھی، حالانکہ جس شخص کو رجم کی سزا دینا ہے اس کو پہلے کوڑے لگوانا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

بہرحال قرآن میں کسی جگہ رجم کا حکم نہیں پایا جاتا اور اگر صحابہ نے اسے اختیار کیا تو اس کا تعلق ان احادیث نبوی سے تھا جن میں رسول اللہ نے ازروئے اجتہاد رجم کا حکم دیا تھا۔

اس سلسلہ میں ایک بات اور غور طلب ہے وہ یہ کہ قرآن کی آیت (سورۂ النور) میں زانی و زانیہ سے کیا مراد ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد صرف وہ مرد عورت ہیں جو شادی شدہ نہ ہوں، لیکن اگر وہ شادی شدہ ہوں (جنھیں محصن و محصنات کہتے ہیں)، تو ان کی سزا سنگساری کرنا ہے۔ لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ اگر قرآن میں یہ حکم کنواروں ہی کے لئے مخصوص سمجھ لیا جائے (جس کی بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی) تو پھر لازماً محصن و محصنہ (شادی شدہ مرد عورت) کے لئے بھی حدِ زنا کی صراحت ہونا چاہئے تھی، حالانکہ قرآن میں یہ کہیں موجود نہیں ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس صراحت کی ضرورت نہ تھی، کیونکہ جب سورۂ النساء میں صراحتاً یہ کہہ دیا گیا ہے کہ شادی شدہ لونڈیوں کی حدِ زنا، محصنات (شادی شدہ آزاد عورتوں) کے مقابلہ میں نصف ہے تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ محصنات کی سزا بھی ان کو کوڑے ہی مارنا ہے، نہ کہ رجم کرنا۔



روزہ ایک ایسا مذہبی عمل ہے، جو آپ کے ذہن، جسم اور روح کو پاکیزگی اور تزکیۂ نفس کے ذریعہ زندگی کا نیا احساس عطا کرتا ہے۔
سحری کے وقت آپ قوت بخش سنکارا استعمال کیجیے۔ سنکارا کے استعمال سے آپ تمام دن روزہ کی تھکاوٹ، پیاس اور عام نقاہت سے محفوظ رہیں گے۔ بغروبِ آفتاب کے وقت جب آپ کا تمام خاندان افطار کے لیے جمع ہو، اس وقت بھی سنکارا استعمال کیجیے۔ جو جڑی بوٹیوں اور وٹامنز سے تیار کیا جاتا ہے اور آپ کو روزہ کی دن بھر کی درماندگی سے نجات دلا کر نئی توانائی اور قوت بخشتا ہے۔

سنکارا ہر روز استعمال کیجیے
سنکارا دن میں دو بار استعمال کیجیے

ہمدرد دہلی • کانپور • پٹنہ

چھوکرہ

بہترین اور نفیس کوالٹی ہے

ہماری خصوصیات

کپڑا

سلکی پلین

جورجٹ
بجرگ
کریپ
ساٹن
ٹفاٹہ
بشرٹ کلاتھ
شنٹون
نائلن
ننون

کپڑا

سلکی پرنٹس

فرنچ کوئین
چھوکرہ کوئین
ساٹن فلورنس
گولڈ کریپ
دل بہار
لنن
شنٹون

کپڑا

اونی

گیبر ڈین
سوٹنگ
شال
سرج
پاناما
پرشیا

ان کے علاوہ نفیس سوتی چھینٹ اور اونی دھاگہ

تیار کردہ

دی امرتسر رین اینڈ سلک ملز پرائیویٹ لمیٹیڈ جی۔ٹی روڈ۔امرت سر

تار کا پتہ: "رین" (Rayon)

ٹیلی فون 2562

سٹاکسٹ = ٹراونکور رین لمیٹیڈ۔برائے سلکی دھاگا اور مومی (سیلوفین) کاغذ

باب الانتقاد

حدیثِ دل

(اڈیٹر)

جناب غلام ربانی تاباں کی غزلوں کا مجموعہ ہے اور اگر صرف ایک فقرہ میں اس پر اظہار رائے کیا جائے تو یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ اس سے زیادہ موزوں نام اس مجموعہ کا کوئی اور ہو نہ سکتا تھا، کیونکہ اس میں واقعی دل کی باتیں ہیں اور دل ہی کی زبان میں۔ دل کی زبان کیا ہوتی ہے؟۔ یہ ایک غزل گو شاعر ہی بتا سکتا ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ جناب تاباں کو حق پہونچتا ہے کہ وہ اس سوال کے جواب میں اپنا مجموعۂ کلام "حدیثِ دل" پیش کر دیں اور کچھ نہ کہیں۔

جناب تاباں پیشہ ور شاعر نہیں ہیں اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ یہ مجموعہ باوجودیکہ پچھلے آٹھ سال کی فکر کا نتیجہ ہے صرف ۵۵ غزلوں پر مشتمل ہے۔ (اس سے پہلے ان کی نظموں کا ایک مجموعہ "سازِ لرزاں" کے نام سے شایع ہو چکا ہے۔ لیکن میری نگاہ سے نہیں گزرا) عام طور پر شاعر کی "صفات حسنہ" میں اس کی صفت "پُرگوئی" کا بھی ذکر کیا جاتا ہے، لیکن میرے نزدیک وہ داخلِ سیّات ہے اور مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ تاباں شاعر یقیناً ہیں لیکن "ہر دم نالہ کھینچے جائے" کی لت انھیں نہیں ہے۔

غزل کا مفہوم و معیار اب سے پہلے جو کچھ رہا ہو، لیکن موجودہ دورِ ترقی میں وہ صرف محبوب و ذکرِ محبوب تک محدود نہیں ہے (جس کا اصطلاحی نام ان کے یہاں "ادب برائے ادب" ہے) "ادب برائے زندگی" نہیں۔ حالانکہ "ذکرِ محبت" دراصل "شورشِ زندگی" ہی کا دوسرا نام ہے۔ خیر یہ بحث غیر متعلق سی ہے اور فی الحال اس کو چھیڑنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن اس سلسلہ میں یہ ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ جناب تاباں بھی اسی جماعت کے ایک فرد ہیں، جو غزل کو صرف بیان حسن و عشق تک محدود رکھنے کی قایل نہیں ہیں، چنانچہ خود انھوں نے اپنے حرف آغاز میں ظاہر کر دیا ہے کہ "غزل عصری مسایل کے بیان کی پوری صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہے، اور میں نے اپنی غزل کو حسن و عشق کی واردات تک محدود نہیں رکھا اور میں جس نظریۂ حیات کا حامل (قایل؟) ہوں، اس کی جھلک آپ کو میرے اشعار میں بھی مل جائے گی"۔

میں اس وقت یہ جستجو نہ کروں گا کہ انھوں نے اپنے دیوان میں کن عصری مسایل پر اظہار خیال کیا ہے اور ان کا نظریۂ حیات کیا ہے کیونکہ اس کے لئے مجھے بعض اچھے خاصے اشعار کو بھی کھینچ تان کر "عصری مسایل" پر منطبق کرنا پڑے گا اور یہ "بے لطفی" مجھے گوارا نہیں، خاصکر اس صورت میں کہ جب مجھے ان کے کلام میں بہت سی پاکیزہ مثالیں اس تغزل کی بھی ملتی ہیں جن کا تعلق حیات و اسباب حیات کی بقا سے نہیں بلکہ "دیدن ہماں و جاں دادن ہماں" سے ہے۔

اگر تاباں صاحب "عصری مسایل" کا ذکر اپنے دیباچہ میں نہ کر دیتے تو قیامت تک مجھے پتہ نہ چلتا کہ ان کے کلام میں ماوراء حسن و عشق کچھ اور باتیں بھی پائی جاتی ہیں اور غالباً یہی جناب تاباں کے کلام کا حقیقی حسن ہے۔ تاباں نے ایک غزل میں دو جگہ کھلم کھلا "مسایل عصری" کا ذکر کیا ہے:

وہ کارِ دار و جبر سیاست کہیں جسے — معمولِ خسروانِ وطن ہو کے رہ گیا
اک مسئلہ زبان کا تھا وہ بھی خیر سے — تاباں سخن برائے سخن ہو کے رہ گیا۔

اور یہی دونوں تغزل سے خارج ہیں۔

تاباں کا حقیقی ذوق تغزل کیا ہے، اس کی تعیین ذیل کے چند شعروں سے بہ آسانی ہوسکتی ہے:۔

دل کی جانب رازدارانہ نظر ہونے لگی — زندگی دشوار سے دشوار تر ہونے لگی،
مل گیا شاید اسیروں کو بہاروں کا پیام — پھر قفس میں گفتگوئے بال و پر ہونے لگی
اب نگاہِ شوق کی گستاخیوں کا ذکر کیا — برملا عرضِ تمنا در گزر ہونے لگی
کوچۂ ساقی میں پھر اپنا گزر ہونے لگا — پھر اسی انداز سے تاباں بسر ہونے لگی

کتنے پاکیزہ اشعار ہیں، لیکن اگر تاباں صاحب یہ کہیں کہ "میں نے تو ان اشعار میں ہندوستان کی جنگ آزادی اور اس کے عواقب و نتائج کا ذکر کیا ہے" تو سوا اس کے کہ میں خون کا سا گھونٹ پی کر رہ جاؤں اور کیا کرسکتا ہوں۔

تاباں صاحب بڑے اچھے ذوق کے غزل گو شاعر ہیں اور حسرت موہانی کا وہ رنگ جو "مومن اسکول" کی یادگار ہے، ان کے یہاں بڑی نفاست و پاکیزگی کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ مثلاً چند اشعار ملاحظہ ہوں:۔

تباہیوں کا تو دل کی گلہ نہیں لیکن — کسی غریب کا یہ آخری سہارا تھا
بہت لطیف تھے نظارے حسن برہم کے — مگر نگاہ اٹھانے کا کس کو یارا تھا
یہ کہئے ذوقِ جنوں کام آگیا تاباں — نہیں تو رسم و رہ آگہی نے مارا تھا
خیال یار ترا شکریہ، رہِ غم میں — بس ایک تو کہ دلِ مبتلا کا ساتھ دیا
نگاہ شوق کے یہ حوصلے کوئی دیکھے — کہ ہر نظارۂ صبر آزما کا ساتھ دیا

تجھے خبر بھی نہیں ہے کہ دل کی دھڑکن نے — کہاں کہاں تری آواز پا کا ساتھ دیا
قفس میں رہ کے بھی اکثر بہار کا دامن — نظر سے چوم لیا ہم نے احترام کے ساتھ
پائے طلب کو لغزشِ پیہم کے باوجود — وابستگی وہی ہے تری رہگزر کے ساتھ
آزردگی شوق پہ اک خاص ادا سے — تسکیں بہ اشاراتِ نظر یاد رہے گی
پابندی آداب محبت پہ یہ اصرار! — فہمائشِ در دیدہ نظر یاد رہے گی
دل اپنی ہر نیمت کو تو اب بھول چلا ہے — ہاں دوست تری فتح و ظفر یاد رہے گی
ایک آشوبِ تمنا پہ نہیں کچھ موقوف — دل نے ہر رنگ میں تعلیم زیاں پائی ہے
بہانہ ڈھونڈھ لیا تجھ سے بات کرنے کا — کچھ اور مقصدِ عرضِ ہنر نہیں اے دوست
قریب آئے تو خود جان اعتبار بھی تھے — وہی جو مدتوں وہم و گماں سے دور رہے
جب سے تری جانب نگراں رہنے لگا ہے — دل بے خبر کون و مکاں رہنے لگا ہے
اللہ رے اس انجمنِ ناز کی رونق — فردوس کا نظروں میں سماں رہنے لگا ہے
اک محوِ تغافل کا تصرف ہے کہ اب شوق — بیگانۂ نازِ دگراں رہنے لگا ہے
تم کیا بدل گئے کہ زمانہ بدل گیا — تم سرگراں نہ تھے تو کوئی سرگراں نہ تھا
تاباں خلوص اہل حرم میں بھی تھا مگر — اس انجمن میں اپنا کوئی رازداں نہ تھا
لب پر ہنسی جو آئی حیا اور بڑھ گئی — اللہ رے درگزر کہ سزا اور بڑھ گئی
چمن میں عام ہو پھر رسمِ چاک دامانی — چلو کہ جشنِ بہاراں کا اہتمام کریں

حسرت موہانی کے آخری دور کی ایک مشہور غزل ہے، جس کا مطلع ہے :-

اک خلش ہوتی ہے محسوس رگِ جاں کے قریب — آن پہونچے ہیں مگر منزلِ جاناں کے قریب

اسی زمین میں تاباں صاحب نے بھی فکر کی ہے، دو شعر ملاحظہ ہوں :-

رہروِ شوق کو کچھ اس کی خبر ہے کہ نہیں — منزلِ درد بھی ہے منزلِ جاناں کے قریب
حوصلہ دیکھ لیا وحشتِ دل کا تاباں — جیب و دامن بھی تھے کم بخت گریباں کے قریب

مندرجۂ بالا اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاباں، حسرت سے کس درجہ متاثر ہیں اور اس رنگ کے نباہنے میں وہ کس قدر کامیاب ہیں اصل چیز شاعری میں صرف اندازِ بیان ہے اور اسی کی ندرت و جدت اک پامال خیال کو بھی تازگی بخش دیتی ہے۔ تاباں کے یہاں ہم کو اکثر اس کی مثالیں مل جاتی ہیں، مثلاً جنوں و خرد کے تقابل میں جیب و آستیں کا ذکر بڑی پامال سی بات ہے، لیکن تاباں نے اپنے اندازِ بیان سے اس خیال کو بالکل نئی چیز بنا دیا، کہتے ہیں :-

مری جامہ دری نے راز یہ کھولا زمانہ پر — ٹرد، دھوکے دیا کرتی ہے جیب آستیں بن کر

طور و برقِ طور کا ذکر بھی بڑی فرسودہ سی بات ہے لیکن تاباں اس کو ایک خاص زاویۂ نگاہ سے اس طرح پیش کرتے ہیں :-

یہ کاروبارِ مشیت بھی خوب ہے تاباں
کسی پہ برق گرے، زد پہ طور آجائے

آرزو اور غمِ حیات کے ذکر میں ان کی ندرتِ بیان ملاحظہ کیجئے :-

کبھی جو یادِ خراباتِ آرزو آیا — غمِ حیات کی تلخی میں کچھ کمی پائی

اسی طرح حسنِ تعبیر و پاکیزگی، تشبیہ و استعارہ کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

ہونٹوں سے جھلکتا ہوا نازک سا تبسم — تا بندگیِ سلکِ گہر یاد رہے گی
نکھر گئے ہیں پسینے میں بھیگ کر عارض — گلوں نے اور بھی شبنم سے تازگی پائی

الغرض تاباں صاحب عہدِ حاضر کے ان خوش فکر شاعروں میں ہیں جو کلاسکل اسلوب بیان سے بیزار نہیں ہیں، خاص امتیاز کے مالک ہیں اور جذبات و تاثرات کے اظہار میں وہ بڑی "انجمن آرائی" سے کام لیتے ہیں۔ لیکن با اینہمہ ان کا کلام نقص سے خالی نہیں موجودہ نسل کے شعراء میں یہ نقص بلا امتیاز سب میں پایا جاتا ہے کہ وہ شعر کہنے کے بعد کبھی غور نہیں کرتے کہ جو کچھ وہ کہنا چاہتے ہیں، صحیح طور پر کہہ سکے ہیں یا نہیں اور مفہوم پوری طرح ادا ہو گیا یا نہیں۔ یہ نقص تاباں صاحب کے یہاں بھی پایا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں نثار کے مقابلہ میں شاعر کو بعض خاص رعایتیں حاصل ہیں، مثلاً یہ کہ اسلوب بیان میں وہ نثر کی ٹکنک کا پابند نہیں، اور اسے کہیں کہیں حذف الفاظ کی بھی اجازت ہے، لیکن یہ بڑی نازک بات ہے اور اس سے فایدہ اٹھانا بڑی احتیاط چاہتا ہے۔ افسوس ہے کہ تاباں صاحب بھی اس باب میں زیادہ محتاط نہیں مثلاً ان کا ایک شعر ہے :-

اشک وہی جو تارا بن کر پلکوں پر تھراتا ہے — درد وہی جو میٹھے میٹھے گیتوں میں ڈھل جاتا ہے

دونوں مصرعوں میں وہی کے بعد ہے لانا ضروری تھا۔ حالانکہ وہی کی جگہ "وہ ہے" لکھ دیتے تو یہ نقص پیدا نہ ہوتا۔

اسی غزل کا ایک اور مصرعہ ہے :-

میں تو اک آوارہ شاعر ہوش و خرد سے بیگانہ

اس میں بھی ہوں غائب ہے حالانکہ تو کی جگہ ہوں لکھ سکتے تھے۔

ایک اور شعر ملاحظہ ہو :-

میرے افکار کی رعنائیاں تیرے دم سے — میری آواز میں شامل تری آواز بھی ہے

اس کے پہلے مصرعہ میں بھی ہیں غائب ہے حالانکہ اس کا اظہار ضروری تھا۔

شوخی میں شرارت میں متانت میں حیا میں — جو راز کا عالم تھا وہی راز کا عالم

دوسرے مصرعہ میں نہ صرف ایک لفظ بلکہ ایک پورا فقرہ (اب بھی ہے) محذوف ہے

فروغِ طور کی یوں تو ہزار تاویلیں

قطع نظر اس سے کہ "فروغِ طور" کہنا صحیح ہے یا نہیں۔ تاویلیں کے بعد ہیں ہونا چاہئے۔

اب اس سے آگے وہ مسجد یہ میکدہ تاباں

اس مصرعہ میں بھی مسجد کے بعد ہے لکھنا ضروری تھا۔

بھولے تو جیسے ربط کوئی درمیاں نہ تھا

حالانکہ بھولے تو کے بعد جب تک ایسے نہ لایا جائے جیسے کہنے کا سوزوں محل پیدا نہیں ہوتا۔

فروغِ نشو و نما شوخیِ نمو کہئے — مگر وہ گل جسے گلشن کی آبرو کہئے

"مگر وہ گل" کا استعمال بالکل میری سمجھ میں نہیں آیا۔ شاعر غالباً یہ کہنا چاہتا ہے کہ گل کو فروغِ نشو و نما کہئے یا شوخیِ نمو لیکن میں تو اسے گلشن کی آبرو کہتا ہوں، مگر یہ مفہوم شعر سے متبادر نہیں۔

علاوہ اس کے پہلے مصرع میں "فروغِ نشو و نما" کہنے کے بعد "شوخیِ نمو" کہنے کی کوئی وجہ نہ تھی جبکہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اسی طرح کا ابہام اس شعر میں بھی ہے :-

دل کا معاملہ نگہِ مختصر کے ساتھ — چلتی رہی ہے چھیڑ سی کیف و اثر کے ساتھ

نقص بیان کی وجہ سے شعر دو لخت ہو گیا، علاوہ اس کے دوسرے مصرع کے مفہوم کے لحاظ سے "نگہ مختصر کا معاملہ دل کے ساتھ" کہنا چاہئے تھا نہ کہ دل کا معاملہ نگہ مختصر کے ساتھ۔ (گو نگہ مختصر بھی اپنی جگہ صحیح نہیں) مختصر کے معنی کوتاہ کے ہیں جو مقدار ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور کوتاہ نظر کا مفہوم بالکل دوسرا ہے علاوہ بریں دوسرے مصرع میں "چلتی رہی ہے چھیڑ سی" کہا گیا ہے اس لئے اس کی رعایت سے "نگاہِ دمبدم" کہنا چاہئے تھا "نگاہِ مختصر" میں تواتر کہاں کہ چھیڑ کا مفہوم اس سے پیدا ہو۔

ظالم وہ تری پہلی نظر یاد رہے گی — میں بھولنا چاہوں بھی مگر یاد رہے گی

دوسرے مصرعہ کا انداز بیان صحیح نہیں۔ کہنا یوں چاہئے تھا کہ:۔ "میں بھولنا چاہوں تو بھی یاد رہے گی"۔ یا اس طرح کہ:۔

"میں بھولنا چاہوں تو بھی بھلا نہیں سکتا"

تاباں صاحب جس طرح ترک الفاظ کے باب میں غیر محتاط ہیں اسی طرح وہ کبھی کبھی الفاظ کا "غیر ضروری اضافہ" بھی کر جاتے ہیں، مثلاً

خون انجم میں جب شامل خون تمنا ہوتا ہے — صبح کا رنگیں دامن جیسے رنگیں تر ہو جاتا ہے

دوسرے مصرعہ میں جیسے بالکل زاید بلکہ بے محل ہے۔

غزل میں انتخاب الفاظ کا مسئلہ بھی بڑا اہم و نازک مسئلہ ہے اور ذرا سی لغزش اچھے سے اچھے شعر کو داغدار کر دیتی ہے، مثلاً:۔

یہ منزل کی کشش ہے یا شعورِ جادہ پیمائی — بہر مشکل مذاقِ جستجو بڑھتا ہی جاتا ہے

پہلا مصرع کتنا صاف و پاکیزہ ہے۔ لیکن دوسرے مصرعہ میں 'بہر مشکل' نے اس کو بوجھل بنا دیا۔ حالانکہ وہ بغیر کسی تردد کے یوں کہہ سکتے تھے:۔

کہ ہر مشکل پہ ذوقِ جستجو بڑھتا ہی جاتا ہے

ڈاک گھروں کے کام کاج میں میٹرک اکائیاں

یکم فروری سے ڈاک گھروں کا کام میٹرک نظام کے مطابق ہونے لگا ہے، محصول ڈاک کی بعض اہم نظر ثانی شدہ شرحیں حسب ذیل ہیں:۔

دیش میں		بدیش کے لئے	
لفافہ		**لفافہ**	
پہلے ۱۵ گرام	۱۵ نئے پیسے	پہلے ۲۰ گرام	۳۰ نئے پیسے
ہر اضافی ۱۵ گرام	۱۰ نئے پیسے	ہر اضافی ۲۰ گرام	۲۰ نئے پیسے
پیکٹ		**مطبوعہ مواد وغیرہ**	
پہلے ۵۰ گرام	۸ نئے پیسے	پہلے ۵۰ گرام	۱۲ نئے پیسے
ہر اضافی ۲۵ گرام	۳ نئے پیسے	ہر اضافی ۵۰ گرام	۶ نئے پیسے
پارسل		**کاروباری کاغذات و**	
ہر ۴۰۰ گرام یا اس کا کوئی حصہ	۵۰ نئے پیسے	**نمونہ جات کی کم سے کم شرح**	۳۰ نئے پیسے
پیکٹ کے لئے ایر سرچارج، ہر ۱۰ گرام یا اس کا کوئی حصہ	۴ نئے پیسے		

تفصیلات و دیگر شرحوں کے لئے، ڈاک گھر سے رابطہ قایم کیجئے

محکمۂ ڈاک و تار

اسی زمین کا دوسرا شعر ہے :-

حضورِ محتسب رندوں کی بے باکی کوئی دیکھے جواباً حلقۂ جام و سبو بڑھتا ہی جاتا ہے

جواباً قطعاً غزل کی زبان نہیں۔

جنوں میں اور خرد میں درحقیقت فرق اتنا ہے یہ زیرِ دار ہے ساقی، وہ زیرِ دام ہے ساقی

دوسرے مصرعہ میں زیرِ دار کی جگہ سرِ دار یا بالائے دار ہونا چاہئے "زیرِ دار" تو تماشائی بھی جمع ہو جاتے ہیں، علاوہ اس کے بڑا معنوی نقص اس شعر میں یہ ہے کہ زیرِ دار ہونے کا اشارہ خرد کی طرف کیا گیا ہے حالانکہ خرد کا یہ تقاضہ ہی نہیں کہ وہ برسرِ دار آئے یہ تو صرف جنوں کا ہے کہ وہ زیرِ دام بھی آجائے اور بالائے دار بھی۔

کبھی جو چار قطرے بھی سلیقہ سے نہ پی جائے وہ رند خام ہے ساقی، وہ ننگِ جام ہے ساقی

عدمِ سلیقہ سے غالباً "بہک جانا" مراد ہے، لیکن یہ کوئی اچھی تعبیر نہیں۔ علاوہ اس کے ننگِ جام کہنا بھی محلِ نظر ہے۔ ننگِ میخانہ ننگِ بادہ نوشی کہنا چاہئے تھا۔

جلوہ پابند نظر بھی ہے نظر ساز بھی ہے پردۂ راز بھی ہے، پردہ دارِ راز بھی ہے

نظر ساز نادرست ترکیب ہے۔ "نظر سازی" نہ اردو میں مستعمل ہے نہ فارسی میں، نظر ساز کی جگہ نظر باز کہتے تو فی الجملہ کوئی مفہوم پیدا ہو سکتا تھا۔

لائی تری محفل میں مجھے آرزوئے دید درپیش ہے پھر مرحلۂ طور کی تجدید

مرحلہ، منزل کو کہتے ہیں اور منزل کی تجدید بے معنی سی بات ہے۔ "واقعۂ طور" کہنا چاہئے تھا گو اس میں ثقلِ ضرور ہے۔

کسی کے ہاتھ میں جامِ شراب آیا ہے کہ ماہتاب تہ آفتاب آیا ہے

تشبیہ و بیان دونوں ناقص ہیں، جامِ شراب کو آفتاب کہنا تو درست ہے لیکن ہاتھ کو ماہتاب کہنا کیا معنی، علاوہ اس کے دوسرا نقص یہ ہے کہ پہلے مصرع میں تو یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ جامِ شراب ہاتھ میں آیا لیکن دوسرے مصرع میں جب تشبیہ سے کام لگایا تو ماہتاب کا تہ آفتاب آنا ظاہر کیا گیا، اگر یوں کہا جاتا کہ آفتاب بالائے ماہتاب آیا ہے تو بے شک دونوں مصرع کے اندازِ بیان میں مطابقت پیدا ہو سکتی تھی، گو بیان و معنی کے لحاظ سے بھی کوئی خاص بات اس میں پیدا نہ ہوتی۔

ہمیں تو راس ہی آئی فغاں کی بے اثری مگر بتاؤ تو کوئی اثر کی منزل ہے

"راس آ ہی گئی" یا "راس آ گئی" کی جگہ "راس ہی آئی" کہنا درست نہیں۔ دوسرے مصرع کا اندازِ بیان بھی الجھا ہوا ہے۔ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہمیں تو خیر فغاں کی بے اثری راس آ گئی، لیکن اگر اثر واقعی کوئی چیز ہے تو ہمیں بتاؤ وہ کیا ہے، کہاں ہے، خیال پاکیزہ ہے لیکن افسوس ہے کہ شاعر اسے پوری طرح ظاہر نہ کر سکا۔

قیام شامل مشقِ خرام ہے تاباں سفر کا تذکرہ بھی گویا سفر کی منزل ہے

"شامل" کا استعمال درست نہیں، اس کی جگہ اگر داخل کہتے تو خیر بات کچھ بن جاتی۔ علاوہ اس کے محل "مشقِ خرام" کہنے کا بھی نہ تھا۔ "عزمِ خرام" کہتے تو بھی غنیمت تھا۔

بجومے، رسم و رہِ دنیا کی پابندی بھی ہے غالباً کچھ شیخ کو زعمِ خرد مندی بھی ہے

جب تک دونوں مصرعوں کو اور سے مربوط نہ کیا جائے، شعر کا مفہوم متعین نہیں ہوتا اگر دوسرا مصرعہ یوں ہوتا تو معنی
اور شاید شیخ کو زعمِ خرد مندی بھی ہے

تاباں صاحب نے ایک مسلسل غزل میں اپنے محبوب کی جذباتی تصویر کھینچی ہے اور اس میں شک اس کے چند اشعار

بڑے پاکیزہ ہیں لیکن بعض اسی حد تک قابلِ اعتراض بھی ۔ مثلاً :۔

اُلجھے ہوئے جملوں میں شرارت بھی حیا بھی جذبات میں ڈوبا ہوا آواز کا عالم

پہلے مصرع میں "اُلجھے ہوئے جملوں" کی جگہ "چبھتے ہوئے فقروں" کہنا چاہئے تھا۔ دوسرے مصرع کا انداز بیان درست نہیں آواز جذبات میں ڈوبی ہوئی ہوسکتی ہے ۔ آواز کا عالم جذبات میں ڈوبا ہوا نہیں ہوسکتا ۔ کہنا یہ چاہئے تھا :۔

"جذبات ہی جذبات تھا آواز کا عالم"

یونہی نہ تساہل ، نہ تغافل ، نہ تجاہل کچھ اور ہے اس کافر طنّار کا عالم

یونہی کا استعمال اس جگہ بالکل بے محل ہے ۔ یونہی کہنے کے بعد ضروری ہو جاتا ہے کہ جس بات سے انکار کیا جاتا ہے اسی کے وجود کو بعد میں ثابت بھی کیا جائے۔ لیکن یہاں اس التزام کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

شوخی میں شرارت میں متانت میں حیا میں ، جو راز کا عالم تھا وہی راز کا عالم

دوسرا مصرع بہ لحاظ مفہوم بالکل ناقص و ناتمام ہے ۔ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ جو راز کا عالم پہلے تھا وہی اب بھی ہے اور اسے یوں کہہ سکتے تھے :۔

"جو پہلے تھا اب بھی ہے وہی راز کا عالم"

بہار، باعثِ جمعیت چمن نہ ہوئی شمیم گل کی پریشانیوں کے دن آئے

"جمعیت چمن" صحیح ترکیب نہیں ۔ "جمعیت خاطر چمن" کہنا البتہ درست ہوسکتا تھا۔

کسی نے وقت مستی جام مے چھلکا دیا ورنہ چراغ طور پر دار و مدار روشنی ہوتا

اگر جام مے نہ چھلکتا تو صرف چراغ طور پر کیوں دار و مدار روشنی ہوتا ؟ تخصیص کی کوئی وجہ ظاہر نہیں کی گئی ۔ کیا چراغ طور کے علاوہ روشنی کا سبب کوئی اور ہو ہی نہیں سکتا ۔ دعوائے بے دلیل نامطبوع بات ہے۔

زہے قسمت تری مرضی سے وابستہ ہوئی ورنہ نفس کی آمد و شد پر مدارِ زندگی ہوتا

دوسرے مصرع میں حصر و انحصار کا مفہوم پیدا کرنا ضروری تھا۔ یہ مصرع یوں ہونا چاہئے :۔

نفس کی آمد و شد ہی مدار زندگی ہوتا

مدار کے ساتھ پر کا استعمال غیر ضروری ہے۔

بزمِ دل میں ابھی اندھیرا ہے ساقیا تیز کر سبو کا چراغ

سبو کو چراغ کہنا نامناسب استعارہ ہے اور اس کو تیز کرنا اس سے زیادہ نامطبوع !

سوادِ تاک میں اک شعلۂ گمنام تھی ساقی وہی صہبا کہ جو ہے آج شمع انجمن تاباں

تاک درخت انگور کو کہتے ہیں ۔ اس لئے سوادِ تاکستان کہنا تو درست ہے لیکن سوادِ تاک کہنا صحیح نہیں ۔ اسی طرح "شعلۂ گمنام" کی جگہ "شعلۂ پنہاں" کہنا چاہئے تھا ۔ دوسرے مصرعہ میں کہ زاید ہے ۔

بھر آئی آنکھ تو اکثر کسی کے نام کے ساتھ مگر وہ اشک جو چھلکا کئے ہیں جام کے ساتھ

"بھر آئی آنکھ ۔ مگر وہ اشک" دونوں ایک دوسرے سے غیر متعلق ہیں ۔ پہلے مصرع میں بھی لفظ اشک لانا چاہئے تھا کہ شعر کی صورت یہ ہو جاتی :۔

بھر آئے اشک تو اکثر کسی کے نام کے ساتھ
مگر وہ اشک جو چھلکا کئے ہیں جام کے ساتھ

اور اس تکرار سے حسن بیان میں بھی اضافہ ہو جاتا۔

اک جنبش خفی پہ مدار حیات و مرگ وابستہ ہو گئے ہیں کسی کے نظر کے ساتھ

مدار واحد ہے، اس لئے دوسرے مصرع میں "وابستہ ہو گیا ہے" کہنا چاہئے۔ بیان و معنی کا نقص یہ ہے کہ پہلے مصرع کا پہلا ٹکڑا "اک جنبش خفی پہ" بالکل زاید ہے۔ اس کو نکال دیجئے تو بھی مفہوم پورا ہو جاتا ہے۔

دلچسپ ہے نظارۂ گلشن نظر ہے شرط کانٹے گلوں کے ساتھ ہیں شبنم شرر کے ساتھ

کانٹے تو بے شک گلوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ لیکن شبنم کا شرر سے کیا تعلق؟ شبنم کا حدت آفتاب سے یہ تعلق ضرور ہے کہ سورج کی گرمی اُسے اُڑا لے جاتی ہے، لیکن یہ تعلق "گل و خار" کا سا تعلق نہیں اور نہ حدت آفتاب کو شرر کہہ سکتے ہیں۔

ہر روز منائے تھے جہاں جشن ملاقات وہ راہ گزر راہ گزر یاد رہے گی،

اول تو راہ گزر جشن ملاقات منانے کی کوئی جگہ نہیں، ایک دوسرے کو دیکھتے ہوئے گزر جانے کی جگہ ضروری ہے، ہاں اگر فرض کر لیا جائے کہ تاباں صاحب اور ان کا محبوب دونوں گلی میں کہیں بیٹھ کر دیر تک راز و نیاز کی باتیں بھی کیا کرتے تھے تو بے شک اسے جشن ملاقات کہہ سکتے ہیں، لیکن عام طور پر ایسا ہوتا نہیں، علاوہ اس کے راہگذر کی تکرار بھی غیر ضروری تھی۔

اتنی آساں تو نہ تھی کام و دہن کی تہذیب مدتوں تربیت پیرِ مغاں پائی ہے

آسان بہ اعلان نون نظم ہونا چاہئے تھا۔ "اتنی آسان نہ تھی" کہنے سے یہ نقص دور ہو سکتا تھا۔ علاوہ اس کے "کام و دہن کی تہذیب" بھی بے معنی سی بات ہے۔ اگر اس سے "تہذیب بادہ نوشی" مراد ہے، تو مراد صحیح نہیں، کیونکہ کام و دہن کا تعلق صرف چھکنے سے ہے نہ کہ جام پر جام چڑھانے سے جس کے یقیناً خاص آداب ہیں۔

شبِ فراق یہ محویتوں کا عالم ہے کسی کی ہائے کسی کو خبر نہیں اے دوست

شبِ فراق میں اضطراب ہوتا ہے، بے چینی ہوتی ہے، محویت نہیں ہوتی۔ دوسرے مصرع میں "کسی کو کسی کی خبر" کہہ کر شاعر اپنے سوا کسی دوسرے شخص کی طرف اشارہ بھی کرتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ شخص دوست نہیں ہو سکتا کیونکہ وہی مخاطب ہے، اس لئے وہ دوسرا کون ہو سکتا ہے؟ یہ بات بالکل میری سمجھ میں نہیں آئی، اگر فراق کی جگہ وصال کا لفظ ہوتا اور مفہوم یہ پیدا کیا جاتا کہ "شبِ وصال محویتوں کا یہ عالم تھا کہ اے دوست نہ مجھے تیری خبر تھی نہ تجھے میری"۔ تو البتہ بات ٹھکانے کی ہو جاتی۔

رنگِ چمن، نگارِ خمستاں، فروغِ دیر ہر منظرِ حیات اثر ہے تمہارے ساتھ

نگار فارسی میں نقش و محبوب کو کہتے ہیں اور بہ معنی حنا بھی مستعمل ہے (چنانچہ "دستِ حنا مالیدہ" کو "دستِ نگار دیدہ" بھی کہتے ہیں) لیکن خمستان کے ساتھ ان میں سے کوئی معنی چسپاں نہیں ہوتے۔ "فضائے خمستاں" کہنا زیادہ مناسب تھا۔

دوسرے مصرعہ میں "ہر منظرِ حیات اثر" ترکیب توصیفی ہے اور حیات اثر کا پورا فقرہ صفت ہے منظر کی۔ (یعنی ہر وہ منظر جو اثر حیات رکھتا ہے یا حیات بخش ہے) بڑی لطیف ترکیب ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس صورت میں ہے کا فاعل کس کو قرار دیا جائے گا، اگر کہا جائے کہ "ہر منظرِ حیات اثر" پورا فقرہ فاعل ہے تو پھر ہے کے معنی وہی ہوں گے جو انگریزی میں "exists" سے پیدا کئے جاتے ہیں اور اس کا کوئی موقع نہیں۔

شاعر دراصل کہنا یہ چاہتا ہے کہ "وہ چمن ہو، میکدہ ہو یا دیر یہ سب اس وقت تک حیات بخش ہیں جب تک تم ساتھ ہو" لیکن یہ مفہوم ادا نہ ہو سکا۔ اگر دوسرے مصرعہ میں ترکیب توصیفی سے کام نہ لیا جاتا اور یوں کہتے کہ: "ہر منظر۔ حیات اثر ہے تمہارے ساتھ" تو البتہ ایک حد تک درست ہو سکتا تھا۔

ہونٹ جلیں یا سینہ سلگے، کوئی ترس کب کھاتا ہے جام اسی کا جس نے تاباں جرأت سے کچھ کام لیا

دوسرے مصرعہ میں جام اسی کا ناتمام فقرہ ہے۔ فعل (ہے) کا اظہار ضروری تھا۔ "جام ہے اس کا" کہنا چاہئے تھا۔

اس خیال کو شاد عظیم آبادی نے یوں ظاہر کیا ہے :-

یہ بزم مے ہے یاں کوتاہ دستی میں ہے محرومی — اُٹھالے جو بڑھا کر ہاتھ، بس مینا اسی کا ہے
بھولے تو جیسے ربط کوئی درمیاں نہ تھا — اتنے بدل بھی سکتے ہو تم یہ گماں نہ تھا

پہلے مصرعہ میں جیسے سے قبل ایسے لانا مناسب تھا ۔ دوسرے مصرعہ میں بھی زاید ہے ۔

کوئی منزل ہے تری اور نہ کہیں تیرا ٹھکانا — زندگی خانہ بدوشی کے سوا کچھ بھی نہیں

پہلے مصرع میں تری اور تیرا ضمائر خطاب ہیں، لیکن مخاطب غائب ہے ۔ یہ مصرعہ یوں ہونا چاہئے :-

اس کی منزل ہے کہیں اور نہ کہیں اس کا ٹھکانا ——— یا
کوئی منزل ہے نہ اس کی، نہ کہیں اس کا ٹھکانا

اگر یہ کہا جائے کہ خطاب زندگی سے ہے تو دوسرے مصرعہ کا انداز بیان یوں ہونا چاہئے :-

اے زندگی تو خانہ بدوشی کے سوا کچھ بھی نہیں

ٹھکانا ثقیل لفظ ہے، اس کی جگہ "قیام" کہہ سکتے تھے ۔

عشق نے شوخیِ انداز سکھائی ورنہ — دلبریِ زلف بدوشی کے سوا کچھ بھی نہیں

اگر "زلف بدوشی" کی ترکیب کو گوارا کر لیا جائے تو بھی مفہوم کے لحاظ سے شعر ناقص ہے ۔ کیونکہ اگر کارِ دلبری صرف "زلف بدوشی" سے چل سکتا ہے تو بھی مقصود حاصل ہے ۔ عشق، شوخیِ انداز سکھائے یا نہ سکھائے ۔ علاوہ اس کے دلبری کو صرف "زلف بدوشی" پر منحصر سمجھنا بھی عجیب سی بات ہے ۔ کیا ایک معشوق اسی وقت تک دلبر کہا جا سکتا ہے جب تک وہ زلف بدوش ہے اور اگر کبھی وہ زلفوں کو سمیٹ لے تو پھر اس کی خوبصورتی و دلبری سب ختم ہو جاتی ہے ۔

فصلِ گل آئی ہے پھر برقِ نشیمن سے کہو — اِک چراغ اور جلے گنج چراغاں کے قریب

"گنجِ چراغاں" غلط ترکیب ہے ۔ گنج اس مال کو کہتے ہیں جو ایک جگہ ڈھیر کر دیا جائے اور چراغاں میں بسط و انتشار پایا جاتا ہے

تشنہ کاموں کو خبر دو کہ مرے ساقی نے — میکدہ کھولدیا گلشنِ مژگاں کے قریب

مژگاں کو گلشن کہنا تاویل بعید کے بعد بھی درست نہیں ۔ علاوہ اس کے شعر سے یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ گلشنِ مژگاں کے قریب وہ کون سی جگہ ہے جہاں میکدہ کھولا گیا ہے، اس سے مراد غالباً چشمِ محبوب ہے، لیکن اس صورت میں کھولدیا کیا معنی وہاں تو میکدہ ہر وقت کھلا رہتا ہے ۔ مژگاں کے ذکر سے شاعر نے کیا فایدہ اُٹھایا، کچھ پتہ نہیں ۔

دلِ تباہ نے اک تازہ زندگی پائی — تمھیں چراغ ملا ہم نے روشنی پائی

میں بالکل نہیں سمجھ سکا کہ تمھیں کا خطاب کس سے ہے اور چراغ سے کیا مراد ہے ۔ اگر تمھیں خطاب بہ محبوب ہے اور دلِ تباہ کو چراغ کہا گیا ہے تو یہ چراغ محبوب کو ملا کب، جس کا اظہار دوسرے مصرعہ میں کیا گیا ہے ۔ اگر یوں کہتے کہ "تم نے میرا دل لیا اور میں نے تازہ زندگی پائی" تو البتہ دوسرا مصرعہ مناسب تھا

ستم بھی تیرے تغافل کو ساز گار آیا
وفا کی داد بھی ہم نے کبھی کبھی پائی

صحتِ زبان و بیان کے لحاظ سے دوسرا مصرعہ یوں ہونا چاہئے :-

"وفا کی داد بھی ہم نے کبھی نہیں پائی"

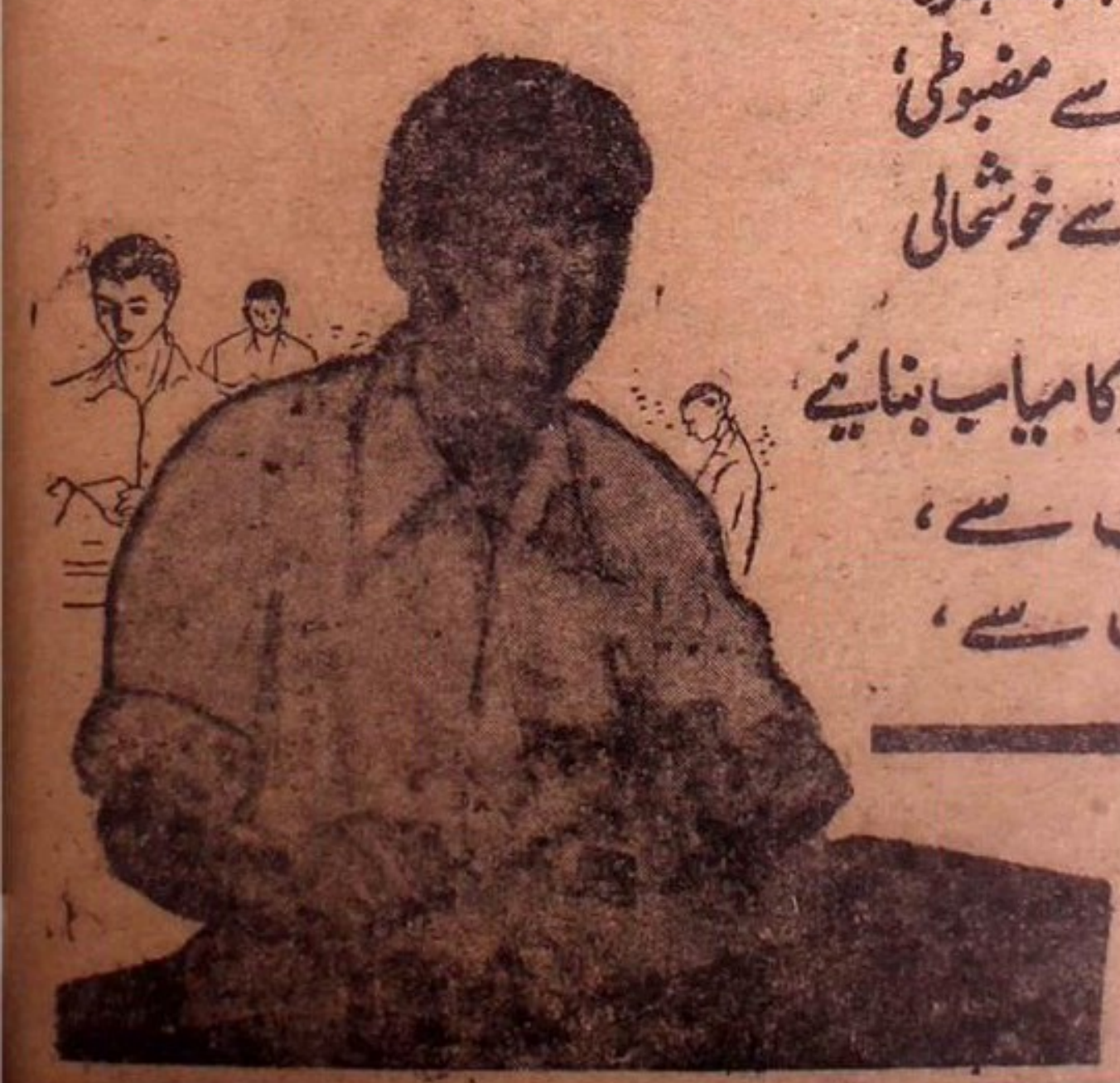
نئے بھارت کے معمار

..... افکارِ تازہ سے ہے نمود

وہ ایک معمولی کاریگر تھا۔ وسیع کارخانے اور پھیلے ہوئے کام کاج میں اُس کا اپنا کوئی وجود ہی نہ تھا۔ ماہ و سال جاتے گئے، دن رات گزرتے گئے، محنت و جانفشانی کے ——— وہ موجد بن گیا، نگاہوں کا مرکز ہو گیا۔ آپ تو جانتے ہی ہیں کہ محنت رائگاں نہیں جاتی، اُن تھک کوششیں جلد یا بدیر ضرور پھل لاتی ہیں۔

ہوائی جہاز کارخانے کو ایک نہایت اہم مگر پیچیدہ اسپرنگ درکار تھا۔ بجز درآمد کرنے کے چارہ نہ تھا۔ تاہم کارخانے کے منتظمین نے کوشش کی کہ یہ اسپرنگ کارخانے ہی میں بننے لگے۔ وہ رنگے سوامی جو کارخانے کے اندراجات کے مطابق ایک نیم تربیت یافتہ کاریگر تھا، بازی لے گیا۔ وہ ایک ایسا فکسچر ایجاد کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس کے طفیل پہلے کی نسبت دس گنا زیادہ اسپرنگ روزانہ تیار ہونے لگے۔ کارخانے کو فائدہ پہنچا، گو اس قدر غیر ملکی زرِ مبادلہ کی بچت بھی ہوئی۔ یہ تحریک آفریں کہانی شری ایم۔ پی وردائے سوامی کی ہے، جو بنگلور کی انڈین ٹیلی فون انڈسٹریز میں ملازم ہے۔

وردائے سوامی جیسے پُرخلوص اور اَن تھک کارکن صنعتی ترقی کی رفتار کو بڑھاوا دے کر نئے بھارت کی تعمیر میں ہاتھ بٹا رہے ہیں۔



پلان سے مضبوطی،
پلان سے خوشحالی

پلان کو کامیاب بنائیے
محنت سے،
بچت سے،

DA60/659

یادوں کے جزیرے

(فضا ابن فیضی)

میرے رنگِ فکر کو جس نے کیا عشوہ فروش
وہ بہشتِ شعر و نغمہ کی فضا یاد آئے ہے

مسکرا اُٹھی ہیں میرے حافظے کی خلوتیں
کیا کہوں کیا کیا حدیثِ جانفزا یاد آئے ہے

جس جگہ سیکھے مری نظروں نے آدابِ گناہ
وہ دیارِ نکہت و رنگ و نوا یاد آئے ہے

وہ دلِ مشتاق میں پیوستہ تک نازک سا تیر!
بار بار اک چشمِ کافر ماجرا یاد آئے ہے

جیسے حل کر دے شفق میں کوئی سورج کی کرن
وہ لب و رخسار رنگیں کی فضا یاد آئے ہے

وہ رخِ شاداب پر بکھرا ہوا رنگِ چمن
وہ کفِ نازک پہ تحریرِ حنا یاد آئے ہے

تیری زلفوں نے نہ پایا آج تک جن کا سراغ
وہ جنون و آگہی کا سلسلہ یاد آئے ہے

وہ کشاکش وہ تری چشمِ تغافل کا سلام
وہ گریزاں قربتیں وہ فاصلا یاد آئے ہے

تیری نظروں سے بھی رہ رہ کر جھلک اُٹھتا تھا غم
وہ شکستِ آرزو کا سانحا یاد آئے ہے

پھر اُتر آئی مرے سینے میں غم کی چاندنی
پھر تری اُلفت کا سوزِ جانفزا یاد آئے ہے

(متین نیازی)

جس کو سمجھ رہے تھے متین اپنی داستاں
دیکھا تو ہر زباں پہ وہی داستاں ہے آج

کیا کہتے ہم حیات محبت کی داستاں
لاکھوں تھے ایسے راز جو لب تک نہ آسکے

شاید اسی کا نام ہے مجبوریِ حیات
گزرے جو لمحے لوٹ کے واپس نہ آسکے

ایسا نہ ہو متین کہ پھر طور جل اُٹھے
وہ سامنے جب آئیں تو دیکھا نہ جاسکے

(شفقت کاظمی)

یاد آئیں اُنھیں مری وفائیں جب حد سے گزر گئیں جفائیں
وہ آبلہ پا تھے ہم کہ جن کو دیتی رہیں منزلیں صدائیں
ٹھہریں جو نہ درخورِ معافی ایسی بھی تھیں کچھ مری خطائیں

(نوید بلاسپوری)

نویدؔ اُن کے نقشِ پا پہ جب کبھی نظر پڑی یہی گماں ہوا کہ یہ بھی کوئی سجدہ گاہ ہے

ادھر یہ فکر کہ جلوؤں کا احترام رہے اُدھر نظر کا تقاضہ کہ ہوش میں نہ رہوں

اب بھی خلش ہے یاد کی دل میں چھپی ہوئی بھولے نہیں ہیں تم کو بھلائے ہوئے سے ہیں

ترکِ وفا کے عزمِ مصمم کے بعد بھی دیکھا ہے جب بھی اُن کو ارادے بدل گئے

تاریخ ویدی لٹریچر

نواب سید حکیم احمد

یہ تاریخ اس وقت سے شروع ہوئی ہے جب آریہ قوم نے اول اول یہاں قدم رکھا اور اُن کی تاریخی و مذہبی کتاب رگوید وجود میں آئی یہ کتاب صرف ویدی ادب بلکہ اس سے پیدا ہونے والے دوسرے مذہبی و تاریخی لٹریچروں کے لحاظ سے بھی اتنی مکمل چیز ہے کہ اس کے مطالعہ کے بعد کوئی تشنگی باقی نہیں رہتی اور اُردو زبان میں یقیناً یہ سب سے پہلی کتاب ہے جو خالص موضوع پر اس قدر احتیاط و تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔

قیمت چار روپیہ

نیجر نگار لکھنؤ